BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lüders, Heinrich

Varuna

Bd.: 2

Göttingen 1959
53.1188-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00040610-0

HEINRICH LÜDERS

VARUṆA

Aus dem Nachlaß herausgegeben

von

Ludwig Alsdorf

II

Varuṇa und das Ṛta

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1959

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. —
© Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1959. — Printed in Germany. —
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder Teile daraus auf photo- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. — Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen.
7538

Inhaltsverzeichnis zum 2. Band

Vorwort des Herausgebers zum Gesamtwerk VII

Abkürzungsverzeichnis zum Gesamtwerk. XXI

I. Teil: Kosmographische Fragmente

I. *mádhu* 339
II. Vermischungen der Ingredienzien der Himmelsflut 351
III. Der Pravargya 359
IV. Das Madhu der Aśvins 369
V. *kóśa* 375
VI. *útsa* 384
VII. *údhan* 389
VIII. *svàrṇara* 396

II. Teil: Varuṇa und das Ṛta

I. Die bisherigen Bedeutungsansätze für *ṛtá* 402
II. *ṛtá* in nach-ṛgvedischer Zeit 406
1. *ṛtá* in der klassischen Literatur 406
2. *ṛtá* und *ánṛta* in der jungvedischen Literatur 411
III. *ṛtá* „Wahrheit“ als Gegensatz zu *ánṛta, drúh, vṛjiná, yātú* 415
IV. Das Ṛta als die Wahrheit des Kultliedes 420
1. *ṛtá* mit Verben des Sprechens 420
2. *ṛtá* = Kultlied 421
3. *ṛtá* im Plural = „Kultlied(er)“. 436
4. *ṛtastúbh, ṛtāvasu, ṛtajúr* 439
5. *ṛtá* = Kultlied in bildlichen Wendungen 440
6. Das Ṛta als Wahrheit des Liedes in 5, 12 442
7. *ṛtayā́ sap, ṛtáṃ (ṛtā́) sap, ṛtasáp* 446
8. *ṛtaspṛ́ś* 449
9. *ṛtayúj, ṛtásya yogyā́ḥ, ṛtásya dhúr* 450
10. Das Ṛta unter dem Bilde des Wagens 457
11. Der Pfad der Wahrheit 461
12. *ṛtásya praśíṣaḥ* 469

13. *ṛtásya tántu* 470
14. *ṛtásya dhárā* 473
15. *ṛtásya dhámman, ṛtáṃ dhā* 476
16. *ṛtāyát, ṛtāyú, ṛtāyín, ṛtáṃ yat* 478

V. Die Satyakriyā 486

1. Die Satyakriyā in der buddhistischen Literatur 487
2. Die Satyakriyā in der brahmanischen Literatur 496
3. Allgemeine Wahrheiten als Gegenstand der Beteuerung . . . 502
4. Die Satyakriyā im Veda und im Awesta 505

VI. Die magische Kraft des Ṛta in den vedischen Mythen . . . 509

1. Das Ṛta als Öffner des Vala 510
2. Das Ṛta in der Sage von Indra und Viśvāvasu 537
3. Die Entfinsterung der Sonne mittels des Ṛta 541
4. Das Ṛta als Werkzeug der Ṛbhus 544

VII. *ṛtávan, ṛtásya gopá, ṛtajñá, ṛtádhīti* 545

1. *ṛtávan* 545
2. *ṛtásya gopá* und verwandte Ausdrücke 552
3. *ṛtajñá* und *ṛtádhīti* 554

VIII. *ṛtāvṛ́dh* 555

IX. Das Ṛta als weltschaffende und welterhaltende Macht . . . 568

X. Das „Große Ṛta“ 580

XI. Die Stätte der Wahrheit 584

1. Die Lokalisierung des Ṛta im höchsten Himmel 585
2. Agni beim Ṛta in den Himmelswassern 589
3. Die Sonne, die Maruts, Uṣas und die Ādityas am Sitz des Ṛta 593
4. Der Soma an der „Stätte der Wahrheit“ 599
5. *ṛtásya sánu, ṛtásya viṣṭáp, ṛtásya nábhi* 605
6. Himmel und Erde an der Stätte des Ṛta 607
7. *ṛtásya yónau sukṛtásya loké* 608
8. *ṛtásya yóni* im Vala-Mythus 609
9. *ṛtásya sádana* und *kóśa* 609
10. Die Stätte des Ṛta als Ausgangspunkt dichterischer Inspiration und Ort mystischer Schau 610
11. *ṛtásya yóni* in jungvedischen Texten auch = Opferplatz 614

XII. Die „Kühe“ und die „Milch des Ṛta“ 616

XIII. Das materialisierte Ṛta als Lichterscheinung 619

XIV. Ansätze zu Personifizierung und kultischer Verehrung des Ṛta 622

XV. *ṛtájāta* und verwandte Ausdrücke; *yahví ṛtásya mātárā* 624

XVI. *ṛtá* und *satyá* 633

XVII. Das Aufkommen neuer Zentralbegriffe; Tapas und Brahman 644

XVIII. Das Ṛta im Awesta 652

III. Teil: Fragmente zum 3. Band

Der indische Eid 655
Konzeptbruchstücke u. dgl. zum Thema „Eid“ 670
Zwei Fragmente über Varuṇa 675

Anhang

I. Nachträglich gefundene Seiten des Druckmanuskripts von Bd. I 677

II. Ergänzende Bruchstücke aus den Materialien 681

1. Die sieben Vāṇīs 681
2. Die dreimal sieben Ströme 683
3. Die sieben Rosse der Sonne 688
4. Drei himmlische Ströme 692
5. Die drei Somateiche 694
6. Soma nicht = Mond 698
7. Die Herabkunft Somas im Regen 701
8. Soma als *divó rétas* 703
9. Die Sonnenseihe 703
10. Soma in den *pastyàḥ* 705
11. Soma als Licht- und Weltschöpfer in Indraliedern 705
12. 9, 12, 1—6 706
13. Soma „*tripṛṣṭhá*“ 708
14. Varuṇa in den Himmelswassern 710
15. Varuṇa als regenspendender Gott 715

Stellenverzeichnis 721

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

VORWORT DES HERAUSGEBERS ZUM GESAMTWERK

In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften von 1910, S. 931, steht die folgende Notiz:

„Lüders: Varuṇa. Es wird zu zeigen versucht, daß Varuṇa ursprünglich der die Welt umkreisende Ozean ist. Bei diesem hat man schon in vorhistorischer Zeit geschworen. So wird Varuṇa zum Gott des Eides. In indoiranischer Zeit bildet sich die Vorstellung vom *ṛtá*, der Wahrheit, als einer weltbeherrschenden Macht. Der Sitz dieses *ṛtá* wird in den mythischen Ozean verlegt, und Varuṇa wird sein Hüter."

Dieser Akademie-Vortrag von 1910 war die erste öffentliche Mitteilung von dem Werk, das Heinrich Lüders in der Folgezeit und bis zu seinem Tode neben allen anderen Arbeiten unaufhörlich beschäftigt hat, das man wohl als ein Hauptstück seines wissenschaftlichen Lebenswerkes bezeichnen darf und dessen durch die Folgen des Kriegsgeschehens aufs schwerste verstümmelte Reste hier der Wissenschaft vorgelegt werden.

Den Anstoß zu Lüders' Varuṇa-Forschung hatte fraglos A. Meillets 1907 im JA veröffentlichter Aufsatz mit der Erklärung von Mitra als Gott des Vertrages gegeben. Mit bloßer Vertauschung der beiden Namen läßt sich in Lüders' eigener Formulierung (Einleitung S. 37) sagen: „Varuṇa ist gewissermaßen die Probe auf das Exempel, auf die Frage, ob die Auffassung Mitras als Vertragsgott richtig ist; denn Varuṇa ist so eng mit Mitra verbunden, daß er eines Wesens mit ihm sein muß, wenn die Erklärung Mitras richtig sein soll." Lüders' Werk dürfte also aus dem Versuch entstanden sein, Meillets Erklärung von Mitra an Varuṇa, seinem ungleich bedeutenderen Genossen, nachzuprüfen.

Genau ein Jahrzehnt nach jenem ersten, noch im Jahre seiner Aufnahme in die Akademie gehaltenen Vortrag über Varuṇa trug Lüders an gleicher Stätte einen Ausschnitt aus seiner Arbeit vor. Die Sitzungsberichte (1920, S. 463) sagen darüber:

„Lüders: Über den indischen Eid. Der Eid ist bei den Indern wie bei den übrigen indogermanischen Völkern ursprünglich eine Selbst-

verfluchung zum Tode für den Fall der Unwahrheit der Aussage oder der Nichteinhaltung des Versprechens. Es wird versucht, aus dieser Grundanschauung heraus verschiedene zum Teil unverständlich gewordene Schwurriten zu deuten."

Wenig später hielt Lüders in der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft zu Berlin einen Vortrag, der unter dem Titel „Mitra" tatsächlich fast nur von Varuṇa handelte und in etwas veränderter Anordnung des Stoffes wiederum eine kurzgedrängte Übersicht über das ganze Werk bot. Ein sehr wichtiger Unterschied gegenüber dem Vortrag von 1910 bestand jedoch darin, daß die Erklärung Varuṇas als weltumkreisender Ozean (und erst sekundär Eidgott) aufgegeben und durch die Deutung als reine Abstraktion, als Eidgott von Ursprung an, ersetzt war.

Nur noch einmal hat Lüders in der Folgezeit Ergebnisse seiner Varuṇa-Forschungen öffentlich vorgetragen: in der Berliner Rektoratsrede von 1931 über „Die magische Kraft der Wahrheit im alten Indien", die er aber, um dem großen Werk nicht vorzugreifen, dem Brauch entgegen nicht drucken ließ und die daher erst nach seinem Tode auf besonderen Wunsch der Gattin in der ZDMG (98, S. 1ff.) veröffentlicht wurde.

Die unerbittliche Strenge der von Lüders selbst für jeden wirklichen Fortschritt in der Veda-Interpretation aufgestellten Forderungen: Prüfung und Vorlegung des gesamten ṛg- und atharvavedischen Materials, mit deutscher Übersetzung jedes Vedazitats, stete Heranziehung auch der späteren vedischen Literatur und Aufsuchung aller Verbindungslinien von da zur Literatur des indischen Mittelalters — trug die Schuld daran, daß die Arbeit, statt zum Abschluß zu gelangen, vielmehr immer weiter sich dehnte und anschwoll. Aus einer einfachen Monographie über den Gott Varuṇa wurde so ein umfassendes Werk in schließlich drei Bänden mit den Titeln:

Varuṇa und die Wasser
Varuṇa und das Ṛta
Varuṇa als König.

Der Aufbau des Ganzen war dabei in großen Zügen etwa folgender: Varuṇas enge Beziehungen zu den Wassern und sein Aufenthalt im höchsten Himmel lassen sich nur vereinen, wenn man die seinen Wohnsitz bildenden Wasser in weitem Umfange als himmlische Wasser versteht. Hieraus ergibt sich zunächst die Notwendigkeit,

das Gebiet der vedischen Kosmographie, insbesondere Uranographie, in seiner ganzen Breite aufzuhellen. Das so gewonnene, in entscheidenden Zügen völlig neue Weltbild der vedischen Inder beanspruchte den ersten Band. Der zweite enthielt die erschöpfende Monographie über den noch nie eingehend untersuchten Zentralbegriff der vedischen Religion, das Ṛta, dessen Schutz und Verwaltung das eigentliche Wesen des vedischen Varuṇa ausmacht. Die einheitliche Deutung des Ṛta als die teils alltägliche, teils aber auch magisch wirksame Wahrheit ist einer der beiden tragenden Grundgedanken des Werkes. Auch für den II. Band ist übrigens die neue Kosmographie unerläßliche Voraussetzung, da ohne sie die Lokalisierung des materialisierten Ṛta im Lebensborn im höchsten Himmel und damit zahlreiche mythologische Anschauungen und Ausdrücke wie *ṛtásya yóni* usw. unverständlich bleiben. Die anscheinende Zwiespältigkeit im Wesen Varuṇas — Varuṇa und die Wasser, Varuṇa und das Ṛta — aber löst sich in dem zweiten großen Grundgedanken des Werkes: „Varuṇa, der die Wahrheit schützt und in den Wassern wohnt, ist der Eidgott; denn beim Wasser hat man in der ältesten Zeit geschworen“ (Einleitung S. 28). Hieraus ergab sich für den III. Band zunächst eine umfassende Untersuchung über Eid, Ordal, Verfluchung und Verwandtes bei Indern und Indogermanen, gestützt auf eine Durcharbeitung auch des gesamten iranischen, griechischen, römischen und germanischen Materials. Aus Varuṇas Natur als Hüter des Eides und Rächer des Meineides erklärt sich aber auch sein im Veda so stark hervortretendes Königtum, das er mit dem Vertragsgotte Mitra teilt. Und auf der Grundlage der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse kann schließlich das Bild des Gottes gezeichnet werden mit Berücksichtigung und Deutung aller Einzelzüge, die die Texte liefern, wobei auch Varuṇas Genossen im Kreise der Ādityas die neue Deutung einerseits bestätigen helfen, anderseits selbst Licht von ihr empfangen.

War das oft wiederholte Drängen von Gattin und Freunden[1] nicht imstande, einen schnellen Abschluß des Werkes herbeizuführen, so wurde die Arbeit daran doch neu intensiviert, als seit

[1] Von ihnen sei besonders Sten Konow erwähnt, der die norwegische Schäre, auf die er kurz vor dem Kriege das Ehepaar Lüders als Feriengäste einlud, im Scherz „Varuṇa-samāpana“ benannte. In Konows trefflicher Darstellung der vedischen Religion in Chantepie de la Saussayes „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ sind die von Lüders' Varuṇa-Forschungen empfangenen Anregungen unverkennbar.

1935 die Entbindung von den Amtsgeschäften dem Verfasser größere Muße dazu gewährte. Dabei fand Lüders für die durch die neuen Machthaber an der Universität ihm versagte Lehrtätigkeit einen schöneren Ersatz in Kränzchen, auf denen er einem kleinen Kreis Berliner Indologen und Iranisten vierzehntägig abwechselnd Inschriften interpretierte und aus dem Manuskript des „Varuṇa“ vortrug. Unverkennbar gab die Mitteilung an andere der eigenen Arbeit neuen Auftrieb, und so war und blieb das Werk in rüstigem Fortschreiten, bis im Winter 1942/43 die letzte Erkrankung auch den allen Teilnehmern unvergeßlichen Zusammenkünften in dem Studierzimmer in der Sybelstraße ein Ende setzte. Wiederholt äußerte Lüders auf diesen, der erste Band sei eigentlich fertig; wenigstens diesen vorweg zu publizieren aber lehnte er ab und begegnete der Bitte darum mit der Bestimmung, daß im Falle seines vorzeitigen Todes der unterzeichnete Herausgeber das ganze Werk dem Druck übergeben solle. Als dieser Fall 1943 eintrat, schlossen die Zeitumstände eine sofortige Bearbeitung des Manuskriptes aus; es wanderte in den Stahlschrank der Berliner Akademie und später in das Salzbergwerk Wintershall, leider ohne daß die im Kränzchen wiederholt angeregte Photokopie gemacht gewesen wäre. Und auch von den Kränzchenteilnehmern hatte noch niemand Einblick gehabt in die drei hohen Papierstöße, in denen die drei Bände des Werkes achtunggebietend auf dem Platz des Meisters gelegen hatten. Dazu war Lüders auch im Kränzchen seinem Grundsatz unbeirrbar treu geblieben, kein Ergebnis, keine Übersicht vorwegzunehmen, sondern den Leser oder in diesem Falle Hörer den ganzen verschlungenen Weg der Untersuchung mitgehen zu lassen und ihn nur Schritt für Schritt dem Ziele näherzuführen. So hatte bis zuletzt trotz der Kenntnis beträchtlicher Teilabschnitte doch niemand einen wirklichen Überblick über das Ganze und eine genauere Vorstellung von Aufbau und Anordnung der einzelnen Teile.

Im Juli 1945 wurde das Salzbergwerk Wintershall von Plünderern heimgesucht. Die Koffer, in denen Lüders' wissenschaftlicher Nachlaß verpackt war, wurden wegen ihres Wertes als Transportmittel geraubt, der den Räubern gleichgültige Inhalt verstreut. Durch einen Beamten der Berliner Akademie wurde später etwa ein Drittel des Ganzen wieder zusammengesucht und zunächst nach Berlin zurückgebracht. Im Januar 1947 traf das Gerettete in Göttingen ein, wo sogleich zwischen E. Waldschmidt und dem

Unterzeichneten Beratungen über die Herausgabe des „Varuṇa“ aufgenommen wurden.

Von diesem erwies sich in einem chaotischen Durcheinander z. T. beschädigter und verschmutzter Blätter folgendes als erhalten:

1. Die Manuskripte der vier eingangs aufgezählten Vorträge; das des ersten jedoch unvollständig (von 43 Seiten fehlten 1,2, 17—19, 26, 31—34, 38; vom Anfang ist ein ausführlicherer Entwurf erhalten).

2. Das verstümmelte Druckmanuskript von Bd. I, Kap. 1—11. Die Kap. 1, 2, 5, 9—11 waren vollständig. Von 3 und 4 fehlten 17 von insgesamt 197 Seiten (d.h. einseitig beschriebenen Blättern), verteilt auf 8 Lücken. Von Kap. 8 fehlten S. 18—20, 22, 23, 26—28 und ein unbestimmbar langer Schlußteil. Die größte Lücke klaffte aber in der Mitte, wo die letzten 45 Seiten von Kap. 6 und das anschließende Kap. 7 ganz fehlten, dazu noch vorher weitere 30 Seiten von Kap. 6, verteilt auf 11 Lücken, so daß von 166 Seiten dieses Kapitels nur 91 erhalten waren[1]. Die Zahl von 166 Seiten für Kap. 6 ist dadurch bekannt, daß zu jedem Kapitel ein besonderes Titelblatt die (bis zu viermal geänderte) Nummer, den Titel und die Seitenzahl angibt; aus den Nummer- und Titeländerungen läßt sich übrigens feststellen, daß die jetzigen 11 Kapitel bei dem immer stärkeren Anschwellen des Stoffes durch wiederholte Aufteilungen und Umstellungen aus ursprünglich nur 5 entstanden sind. Das Titelblatt zu 8 ist noch mit Kap. 7 verlorengegangen; die Titel von 7 und 8 sind nur bekannt durch einen Zettel, der, ohne jede Überschrift oder sonstige Bemerkung, eine Liste der 11 Kapitel enthält. — Erst lange nach dem Druck des ersten Bandes wurden von Herrn Dr. Schlingloff in der Berliner Akademie neben einigen anderen Blättern auch noch 10 der fehlenden Blätter des Druckmanuskripts gefunden (Kap. 3 S. 134, Kap. 4 S. 25—28 und S. 59, Kap. 6 S. 67, Kap. 8 S. 26—28), durch die nun fünf kleinere Lücken nachträglich authentisch geschlossen werden; diese Blätter sind im Anhang S. 677 ff. abgedruckt.

3. Außerdem ist erhalten eine zwar fast unübersehbare, aber trotzdem zweifellos ganz unvollständige Masse von Materialien und Vorarbeiten zu allen drei Bänden, überwiegend allerdings zum ersten.

---

[1] Die Angaben über fehlende Seiten geben über den tatsächlichen Umfang einer Lücke ganz unzureichende Auskunft, da die häufigen Umarbeitungen des Ms. sehr ungleichen Umfang der einzelnen Seiten zur Folge hatten: viele sind ganz ausgenutzt und u. U. noch auf den Rändern mit Einschüben und Nachträgen bedeckt, andere sind nur halb oder gar nur mit 2—3 Zeilen beschrieben.

Wie es scheint, hat Lüders alles aufbewahrt, was er jemals für das Werk niedergeschrieben hatte. Diese Materialien (weiterhin „Mat.“) waren in Umschlägen, d.h. einfach darumgelegten Doppelblättern, geordnet mit Aufschriften wie „*sindhu*“, „*nāka*“, „Agni und Ṛta“, „Eid“, „Erinyen“, „Varuṇa Herrscher“ usw. Natürlich sind eine Menge dieser Umschläge, mit wie ohne Inhalt, verlorengegangen (ebenso der Inhalt erhaltener Umschläge), und die Lüderssche Ordnung war in ein Chaos verwandelt. Während sich die Blätter des Druckmanuskripts mit Hilfe der Paginierung, des Zusammenhangs und der erwähnten Kapitel-Liste noch verhältnismäßig einfach wieder zusammensuchen ließen, ist hier die Wiederherstellung einer vollständigen Ordnung schon deshalb nicht möglich, weil viele Blätter auf Vorder- und Rückseite ganz verschiedenen Stoff enthalten, wobei die für Lüders überholte oder von ihm durchstrichene Seite heute u. U. wichtiger sein kann als die andere. Es liegen vor: flüchtige Notizen, Stellen- und Materialsammlungen zu allen möglichen Stichwörtern und Themen (wobei häufige Überschneidungen zeigen, wie nach längeren Unterbrechungen die Arbeit noch einmal von vorn angefangen wurde), Ansätze zu Textformulierungen, Skizzen und Konzepte, alles mit Vorliebe geschrieben auf Makulatur jeder denkbaren Herkunft (und durch diese gelegentlich datierbar). Dazu kommen kürzere und längere fertige und unfertige Ausarbeitungen, z.T. in sorgfältiger Reinschrift, und endlich, an der Paginierung kenntlich, beiseite gelegte Blätter früherer Fassungen von Druckmanuskripten. Da ferner Lüders mit besonderer Vorliebe die Rückseiten erledigter Manuskripte beschrieb, sind in den Mat. wie im Druck-Ms. von Bd. I auf Rückseiten nicht nur Stücke aus fast sämtlichen von Lüders veröffentlichten Arbeiten erhalten, sondern auch sehr zahlreiche Seiten älterer Fassungen von Druck-Mss. des Varuṇa, allerdings leider ganz überwiegend von Bd. I. Dies gewährt nicht nur einen fesselnden Einblick in das allmähliche Werden des Werkes, von dem wohl alle Kapitel mehrfach, einige vier- und fünfmal umgeschrieben worden sind; es ist auch in manchen Fällen möglich, die Lücken von Bd. I durch Stücke älterer Fassungen mit größerer oder geringerer Sicherheit zu schließen oder zu überbrücken.

Bei dieser Sachlage mußte die erste Aufgabe sein, das erhaltene Druckmanuskript von Bd. I durch vorsichtige Füllung der Lücken im Zusammenhang lesbar und dann der Wissenschaft zugänglich zu machen. Einer Anregung von E. Waldschmidt folgend, wurde

ferner aus den eingangs erwähnten Vorträgen eine Einleitung zusammengestellt, die dem Leser einen schnellen Überblick über das Ganze ermöglichen und ihm einen wenn auch dürftigen Ersatz bieten sollte für den völligen Verlust der Druckmanuskripte der Bände II und III. Daß weiterhin der großen Fülle der Mat. das irgend Mögliche abgewonnen werden, mindestens alles dazu irgend Geeignete abgedruckt werden mußte, war selbstverständlich. Es zeigte sich jedoch bei näherer Prüfung bald, daß für eine auch nur teilweise Rekonstruktion der verlorenen Bände die Mat. allein trotz ihrer Reichhaltigkeit keine genügende Grundlage boten. Daß schließlich dennoch der Versuch einer Wiederherstellung des vielleicht wichtigsten Teiles des Gesamtwerkes, der Ṛta-Monographie, gewagt werden konnte, wird allein den von W. Lentz in dem oben erwähnten Kränzchen gemachten und dem Herausgeber bereitwilligst zur Verfügung gestellten stenographischen Notizen verdankt. Diese „Kränzchen-Notizen“ (fortan „KN“) sind übrigens zwar nicht auf den Stoff der Ṛta-Monographie beschränkt, liegen aber außerhalb ihrer fast nur für im Druck-Ms. erhaltene Teile des ersten Bandes vor und fehlen leider gerade für dessen schmerzlichste Lücken in Kap. 6—8. Neben ihnen boten die spärlichen Notizen anderer Kränzchenteilnehmer, auch des Hrsg.s selbst, fast gar keine Hilfe.

Am spärlichsten in Mat. und gar nicht in KN vertreten ist der dritte Band; aus seinem Stoffgebiet liegen außer dem Eid-Vortrag und reinen Materialsammlungen nur verschwindend wenige zum Abdruck geeignete Konzept-Bruchstücke vor. Unter diesen Umständen war es nicht möglich, die ursprüngliche Einteilung des Werkes in drei Bände beizubehalten; vielmehr wurde zunächst das große Druck-Ms. als Bd. I veröffentlicht und dann alles, was die Mat. an nicht in diesem Bd. I enthaltenem Stoff boten, in einem zweiten Band mit der Ṛta-Monographie vereinigt bzw. in diese eingearbeitet.

Im einzelnen ist über die bei der Herausgabe bzw. Wiederherstellung des Werkes befolgten Grundsätze und angewandten Methoden das Folgende zu sagen.

Die Einleitung folgt in der Stoffanordnung im großen und ganzen dem Mitra-Vortrag, der sich übrigens mit dem Varuṇa-Vortrag in glücklicher Weise gegenseitig ergänzt. Um ein möglichst vollständiges Ganzes zu gewinnen, wurde auch aus der Rektoratsrede einiges herübergenommen; der weiter abliegende Eid-Vortrag dagegen wurde nur an einer Stelle zur Abrundung benutzt und im

übrigen für gesonderten Abdruck in Bd. II bestimmt. Die Ausführungen über die Wasserausgießung bei Adoption und Freilassung und teilweise die über Varuṇas Richter- und Königtum sind aus Mat. eingefügt. In allen Vorträgen hat Lüders, wie bei mündlichen Ausführungen selbstverständlich, zu den zahlreichen Belegen und Zitaten keinerlei Stellenangaben gemacht. Schon um der Gleichförmigkeit mit dem übrigen Werk willen, vor allem aber, weil ja für beträchtliche Teile dieses Werkes die Einleitung für immer einziger Ersatz bleiben muß, wurden sämtliche Zitate identifiziert und die Originaltexte in Fußnoten beigefügt; Zusatz des Herausgebers sind auch die Literaturangaben, die freilich nicht 20 und 30 Jahre alte Ausführungen „auf den neuesten Stand der Forschung bringen" können, sondern sich darauf beschränken, den Leser auf einiges des Wichtigsten hinzuweisen.

Das Manuskript des ersten Bandes ist zwar, wie alle Lüdersschen Druck-Mss., mit größter Sorgfalt hergestellt; restlos druckfertig war es dennoch nicht. An zwei oder drei Stellen war der Text noch nicht fertig ausgearbeitet (vgl. z. B. S. 156 Anm. 1); hier und da fanden sich kleine Bleistiftnotizen am Rande, die natürlich stets berücksichtigt wurden; gelegentlich war für die deutsche Übersetzung von Zitaten der Platz noch offengelassen. Vor allem aber zeigte sich besonders bei den letzten Kapiteln, daß die Konsequenzen aus Änderungen in der Stoffanordnung und aus neuen sachlichen Auffassungen noch nicht überall gezogen waren. Soweit alles dies mit leichteren Änderungen des Textes auszugleichen war, wurden sie (u. U. mit Hinweis in einer Fußnote) vorgenommen; zu tiefergreifenden Umarbeitungen glaubte sich der Herausgeber jedoch nicht befugt und hielt es für richtiger, in solchen Fällen den Leser unter Beibehaltung des Lüders'schen Textes durch eine Anmerkung auf den Sachverhalt hinzuweisen.

Wie schon erwähnt, war es in zahlreichen Fällen möglich, die Lücken im Ms. auszufüllen durch Stücke alter Fassungen u. dgl., die zwar sicher nicht genau dem Verlorenen entsprechen, aber doch einen gewissen Ersatz dafür bieten, mindestens für den Leser den Zusammenhang wiederherstellen. Die Hauptschwierigkeit bei diesem wenig erfreulichen, aber unvermeidlichen Flickwerk besteht darin, daß die eingehende Beschäftigung mit den Mat. wie mit früheren Textfassungen immer wieder zeigt, wie oft Lüders Interpretationen und Auffassungen im Verlaufe der langen Arbeit geändert hat; es gibt genug Stellen, für die zwei, ja drei verschiedene Interpreta-

tionen vorliegen, und es ist nicht immer leicht und manchmal unmöglich festzustellen, welche Auffassung als die letzter Hand zu gelten hat. Man darf wohl gerade die bei Gelehrten nicht immer anzutreffende jederzeitige Bereitwilligkeit, auch für sicher gehaltene und liebgewordene Ansichten auf Grund neuer Erkenntnisse rückhaltlos preiszugeben, als besonderen Ruhmestitel für Lüders' wissenschaftliche Arbeitsweise in Anspruch nehmen. Der Herausgeber des Varuṇa sieht sich freilich dadurch zu besonderer Vorsicht gemahnt, und es war daher selbstverständlich, daß alle Textlücken als solche genau kenntlich bleiben mußten und über die Art etwaiger Füllung in Anmerkungen Rechenschaft gegeben wurde.

Dafür, daß die als Bd. I veröffentlichten elf Kapitel den ganzen ersten Band, wie ihn Lüders angelegt hatte, ausmachten, gibt es keinen Beweis; man kann allenfalls einen Hinweis darauf erblicken in der immerhin auffälligen Tatsache, daß die Liste des vorhin genannten Zettels gerade nur die als Druck-Ms. erhalten gebliebenen elf Kapitel umfaßt. Wie dem auch sei, aus sachlichen Gründen anzunehmen und durch Hinweise in Lüders'schem Originaltext des ersten Bandes gesichert ist, daß noch weitere kosmo- bzw. uranographische Kapitel vorhanden waren, die sich mit den verschiedenen Ingredienzien der Himmelsflut, den verschiedenen Bezeichnungen des himmlischen Wasserbehälters u. dgl. beschäftigten. Der Platz solcher Kapitel kann nur vor der Ṛta-Monographie gewesen sein. Es wurde daher als I. Teil von Bd. II der Ṛta-Monographie das vorausgeschickt, was über diese Themen aus den Mat. zu gewinnen war. Bei der Lektüre dieses Teiles ist zu bedenken, daß hier nirgends endgültige Darlegungen von Lüders, sondern Entwürfe und Bruchstücke aus verschiedenen Perioden vorliegen, die zweifellos hier und da auch Überholtes enthalten, daß ebenso zweifellos die abgedruckten Bruchstücke inhaltlich teils weit weniger, teils aber auch mehr enthalten als die verlorenen Kapitel, deren Zahl, genauer Inhalt und Aufbau unbekannt bleiben.

Eingehenderer Erläuterung bedarf der als Hauptteil des zweiten Bandes vorgelegte Versuch einer Wiederherstellung der Ṛta-Monographie, dessen Fragwürdigkeit und methodische Anfechtbarkeit dem Hrsg. selbst nur zu sehr bewußt ist. Da sich dieser Versuch weitgehend auf die Lentzschen KN stützt, ist es notwendig, dem Leser zunächst von diesen einen genaueren Begriff zu geben.

Die Kränzchen-Sitzungen spielten sich nicht etwa so ab, daß Lüders einfach aus seinem Manuskript vorgetragen hätte. Vielmehr

pflegte er ṚV.-Stellen anzugeben, die von den Teilnehmern aufgeschlagen und übersetzt werden sollten; zu der mit seiner Hilfe gemeinsam erarbeiteten Übersetzung gab er die nötigen Erläuterungen. Fragen der Teilnehmer lösten ergänzende Darlegungen aus, die gelegentlich auch weit vom Thema abführten. Die behandelten Stellen waren dazu stets nur aus einer weit größeren im Ms. behandelten Zahl herausgegriffen. Der von den KN getreu widergespiegelte Verlauf der Sitzung folgte also keineswegs immer genau dem Ms., aus dem ohnehin nur ein knapper Auszug behandelt wurde. Sodann sind die KN nicht wörtliche Nachschriften eines Parlamentsstenographen, sondern gewissenhafte, aber ganz knappe Notizen, die sich — mit Recht — auf Festhaltung der behandelten Belegstellen konzentrieren. Von diesen wird manchmal nur die Ziffer, meist eine unvollständige, selten eine vollständige Übersetzung gegeben, deren Wortlaut sicher nur ausnahmsweise genau der des Ms. entspricht. Stichwortartige Darlegung und Erörterung fehlen zwar nicht ganz, aber in sehr vielen Fällen muß die gedankliche Verbindung der behandelten Stellen, der Grund für ihre Reihenfolge usw. erst aus ihnen selbst erschlossen bzw. rekonstruiert werden.

Bei der Neuabfassung des Textes mußte nun nicht nur versucht werden, das auszuscheiden, was vermutlich nur durch den Gang der Diskussion in die KN gekommen war; wichtiger war, möglichst alles einzubauen, was an Lüders'schem Originalwortlaut aus Notizen, Bruchstücken und Entwürfen der Mat. zu gewinnen war. Dabei machten sich die schon für die Füllung der Lücken von Bd. I dargelegten Schwierigkeiten in erhöhtem Maße geltend, besonders da, wo ersichtlich aus älterer Zeit stammende Mat.-Stücke eine andere Stoffanordnung repräsentierten als die KN. Weiter lag in den Matt. nicht Weniges vor, das in KN ganz fehlte, im Ms. aber zweifellos gestanden hatte, ohne daß immer sicher gewesen wäre, an welcher Stelle. Aber auch KN und Mat. zusammen bedurften noch sehr umfangreicher Ergänzungen. Es war klar, daß die in sich abgeschlossene Ṛta-Monographie nach Lüders' eigenen Maßstäben nur dann irgendwelchen Wert bzw. Beweiskraft für ihre Thesen beanspruchen konnte, wenn in ihr sämtliche ṛg- und atharvavedischen Vorkommen von *ṛtá* einschließlich seiner Komposita und Verbalableitungen behandelt waren. Obwohl nun bei der ersten Ausarbeitung des Textes bereits vieles am Wege Liegendes mitgenommen war, insbesondere die meisten Komposita und vielle

zusammengesetzten Ausdrücke ohne Rücksicht auf das in KN und Mat. Vorliegende vollständig behandelt worden waren, ergab die anschließende Nachprüfung, daß noch fast 150 Stellen fehlten. Diese mußten nachträglich eingearbeitet und (wie schon vieles vorher) vom Hrsg. selbständig interpretiert werden; nur für wenige fanden sich noch (nicht immer brauchbare) Notizen in Mat. Es ist klar, daß dieses Verfahren nicht immer zu befriedigenden Ergebnissen führen konnte; klar auch, daß gelegentlich der Versuchung widerstanden werden mußte, auf eigene Faust Dinge weiterzuverfolgen und Seitenwege zu beschreiten. Aber wenn auch vielleicht eine völlig selbständige Neubearbeitung des ganzen Stoffes zu einem in manchem befriedigenderen Endergebnis geführt haben würde — oberstes Ziel mußte bleiben, dem verlorenen Werk so nahe zu bleiben wie nur möglich und die Grenzen zwischen Lüders' eigener Arbeit und der des Hrsg.s nicht noch mehr zu verwischen als es leider ohnehin unvermeidlich war. Denn wenn auch Lüders' eigene Worte stets durch Einschließen in ⟨⟩ und Hinweis in einer Fußnote hervorgehoben sind und darüber hinaus weder in Mat. noch in KN behandelte Stellen zumeist als solche gekennzeichnet wurden, so hätte nur ein vollständiger Abdruck der KN — der natürlich nicht in Frage kam — den Anteil des Hrsg.s an dem jetzt gebotenen Text in allen Einzelheiten hervortreten lassen. Für das ganze Unternehmen, dessen Ergebnis mit Wörtern wie „Wiederherstellung" oder „Rekonstruktion" schon viel zu anspruchsvoll bezeichnet ist, kann es überhaupt nur eine Entschuldigung oder Rechtfertigung geben: der Hrsg. sah keinen anderen Weg, Ergebnisse Lüdersscher Forschungen, von deren außerordentlicher Bedeutung für die Indologie er überzeugt ist, den Mitforschern zugänglich zu machen und der Nachwelt zu erhalten. Das verlorene Lüders'sche Original ist durch nichts zu ersetzen; aber man wird hoffen dürfen, daß auch das hier abgedruckte Stück- und Flickwerk zumindest als Material und Ausgangspunkt weitere Arbeit anregen wird.

Auf die Ṛta-Monographie folgen in einem dritten Teil der Eidvortrag und einige wenige Mat.-Bruchstücke, die zusammen mit dem dritten Teil der Einleitung alles sind, was wir von dem verlorenen dritten Band des „Varuṇa" noch besitzen und wissen.

In einem Anhang folgen auf die nachträglich gefundenen Seiten von Bd. I alle Stücke der Mat., die noch mitteilenswert erschienen. Zweifellos ist darunter vieles, das Lüders selbst aus dem großen

Werk zwecks dessen Straffung und Konzentrierung auf das Thema ausgeschieden hatte, und auch hier sind natürlich die gleichen Vorbehalte gültig wie bei den vor der Ṛta-Monographie abgedruckten Stücken. Dem Hrsg. war die Überzeugung maßgebend, daß auch teilweise Überholtes noch in manchem die Forschung bereichern oder anregen könnte.

Was von solchen Stücken in besonderem Maße, gilt schließlich vom Ganzen des „Varuṇa“: wir haben zwanzig, dreißig und mehr Jahre alte Ausführungen vor uns, die der heutige Leser in manchem als veraltet empfinden muß. Sie durchgreifend zu „modernisieren“, d.h. die ganze neuere Forschung in sie einzuarbeiten, hätte aber tiefe Eingriffe und Umgestaltungen erfordert, wie sie zweifellos nicht Aufgabe des Hrsg.s sein konnten, ja durften. So ist nur hier und da einmal neuere Literatur genannt, und auch bei der Ausarbeitung der Ṛta-Monographie sind nur ab und zu neuere Arbeiten berücksichtigt, die auf der von Lüders verfolgten Linie weiterschreiten; auf Auseinandersetzung mit ganz andersartigen Theorien und Ansichten wie etwa denen von Hertel oder Dumézil ist verzichtet. Übrigens hat schon Lüders selbst, stets von Grund auf neu bauend und eigene Wege gehend, der Auseinandersetzung mit Vorgängern und Mitforschern im allgemeinen nur mäßigen Raum gewährt. Die weitaus wichtigste Rolle spielte dabei, wie nur billig, Geldners Übersetzung des ṚV. Von ihr besaß Lüders die schon seit so vielen Jahren fertig gedruckten Aushängebogen der Bände II und III und der 2. Auflage von Bd. I, so daß die ganze Übersetzung schon in Bd. I des „Varuṇa“ durchweg berücksichtigt ist. Wo alte Stücke noch nicht auf Geldners Übersetzung Bezug nehmen, wurde dies gelegentlich vom Hrsg. nachgeholt.

Schon eine gewöhnliche Abhandlung von Lüders, die zur Erreichung eines vielleicht nur geringfügigen, aber gesicherten Teilergebnisses keinen noch so weiten Umweg scheut, stellt an den Leser oft keine geringen Anforderungen. Vom „Varuṇa“ gilt dies in erhöhtem Maße. Von Fassung zu Fassung hat sich hier die Strenge des Stils noch gesteigert; Darlegung und Erörterung treten immer mehr zurück hinter der Interpretation der Textstellen, deren Fülle den Leser schier erdrückt und es ihm schwer macht, den großen Zusammenhang im Auge zu behalten und den Faden nicht zu verlieren. Schon auf den Sanskritisten wirkt die unaufhörliche Folge von Sanskrit-Zitaten und Übersetzungen leicht ermüdend; es schien aber von höchster Bedeutung, ein Werk von so grundlegender

Wichtigkeit nicht nur dem engsten Kreise der Indologen oder gar Vedisten, sondern auch dem weiteren der Religionswissenschaftler und Vertreter von Nachbardisziplinen zugänglich zu machen. Um dies zu erreichen, wurden die Sanskrit-Zitate soweit möglich, d.h. wo nicht der Sanskrit-Text besprochen wird, aus dem Text herausgenommen und in Anmerkungen verwiesen. Die Lesbarkeit des Textes wird dadurch sehr gesteigert, ohne daß dem, der sie wünscht, die Nachprüfung der Originale irgendwie erschwert wird. Außerdem wurden längere Stellenreihen, die ohne oder fast ohne verbindenden Text aufeinander folgen, eingerückt, um das Satzbild übersichtlicher zu gestalten; dagegen wurde von konsequenter Einrückung aller Zitat-Übersetzungen abgesehen, weil dadurch im Gegenteil eine verwirrende Unruhe in das Satzbild hineingetragen worden wäre. Endlich wurden die längeren Kapitel durch Zwischenüberschriften gegliedert, ein Verfahren, das übrigens in alten Fassungen z.T. auch von Lüders selbst angewandt, dann aber leider wieder aufgegeben worden war. —

Der schon in den „Vorläufigen Vorbemerkungen“ zu Bd. I den Herren E. Waldschmidt und F. R. Hamm abgestattete Dank sei hier mit Nachdruck wiederholt. Die Herren W. Schubring und P. Thieme haben wie Bd. I so auch Bd. II durch Lesen von Korrekturen und mancherlei Ratschläge und Verbesserungen wertvollste Hilfe angedeihen lassen. Beim Korrekturlesen von Bd. II, bei der Nachprüfung der Zitate, vor allem aber bei der Herstellung des so umfangreichen Stellenverzeichnisses sind mir die Herren K. Bruhn und S. Srinivasan so unermüdliche wie zuverlässige Helfer gewesen. Welchen Verdienst Herr W. Lentz um das Zustandekommen gerade des II. Bandes hat, wurde schon oben deutlich gemacht; für die Zurverfügungstellung seiner Kränzchennotizen sei ihm hier noch einmal herzlich gedankt. Und wie schon Bd. I so verdankt auch dieser zweite einem Druckkostenzuschuß der Deutschen Forschungsgemeinschaft die Möglichkeit des Erscheinens.

Hamburg, im Frühjahr 1959 L. Alsdorf

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS ZUM GESAMTWERK

Ṛgveda-Zitate sind in der Regel als solche nicht besonders bezeichnet (z.B. „1, 118, 6“). — Hier mit * bezeichnete Abkürzungen sind ohne Verifizierung der Zitate aus dem PW. übernommen.

AA.	Aitareya-Āraṇyaka
AB.	Aitareya-Brāhmaṇa ed. Aufrecht
Abh. GWG.	Abhandlgn. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen
Ait. Up.	Aitareya-Upaniṣad
Amara	Amarakośa
Aṅg. N.	Aṅguttara-Nikāya
AO	Acta Orientalia
ApDh.	Āpastamba-Dharmasūtra
ApŚ.	Āpastamba-Śrautasūtra
Aś. Śr.	Āśvalāyana-Śrautasūtra
AV.	Atharvaveda
Avadānaś.	Avadānaśataka
Baudh.	Baudhāyana-Śrautasūtra
BB	Bezzenbergers Beiträge
BDh.	Baudhāyana-Dharmasūtra
Bhartṛh.	Bhartṛhari, Śatakatraya ed. Bohlen
Bhp.	Bhāgavatapurāṇa
Bp.	Brahmāṇḍapurāṇa
Bṛhats.	Bṛhatsaṃhitā
Bṛh. Up.	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
Burn. Intr.	Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien
Chānd. Up.	Chāndogya-Upaniṣad
Daśak.	Daśakumāracarita
Dhammap.	Dhammapada
Dīgh. N.	Dīgha-Nikāya
Divyāv.	Divyāvadāna
GDh.	Gautama-Dharmaśāstra
Geldner, Gl(ossar) Geldner, K.	Der Rigveda in Auswahl, 1. Teil: Glossar, 2. Teil: Kommentar
Geldner Geldner Ü.	Geldners Ṛgveda-Übersetzung
GG.	Gobhila-Gṛhyasūtra
Gīt.	Jayadeva, Gītagovinda, Nirṇaya-Sāgara Press
GOS	Gaekwad's Oriental Series
Graßmann Ü.	Graßmanns Übersetzung des ṚV.
Graßmann W., Wtb.	Graßmann, Wörterbuch zum Rig-Veda
Halāy.	Halāyudha
Har., Hariv.	Harivaṃśaparvan, Calcutta-Ausgabe des Mbh.

Hem. Abh.	Hemacandra, Abhidhānacintāmaṇi ed. Böhtlingk und Rieu
IF	Indogermanische Forschungen
Īśop.	Īśopaniṣad
J., Jāt.	Jātaka
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
Journ. As.	Journal Asiatique
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
Kād.	Kādambarī, Nirṇaya-Sāgara Press
Kathās.	Kathāsaritsāgara
Kāty. Śr.	Kātyāyana-Śrautasūtra
Kauś. S.	Kauśikasūtra
KB.	Kauṣītaki-Brāhmaṇa
KS.	Kāṭhakasaṃhitā
Kṣitīś.	Kṣitīśavaṃśāvalicarita ed. Pertsch
Kumāras.	Kumārasaṃbhava
Lalitav.	Lalitavistara ed. Lefmann
Lāṭy. Ś.	Lāṭyāyana-Śrautasūtra
Liṅgap.	Liṅgapurāṇa
Maitr. Up.	Maitrāyaṇa-Upaniṣad
Mān.	Mānava-Śrautasūtra
Mantrap.	Mantrapāṭha
Mbh.	Mahābhārata, Bombay-Ausgabe
Mil.	Milindapañha
Mkp.	Mārkaṇḍeyapurāṇa
MNār. Up.	Mahānārāyaṇa-Upaniṣad
Mp.	Matsyapurāṇa
MŚ.	Mānava-Śrautasūtra
MS.	Maitrāyaṇīsaṃhitā
MSL.	Mémoires de la Société Linguistique
Naigh., Nigh.	Naighaṇṭuka
Nārada	Nāradasmṛti ed. Jolly
Nir.	Nirukta ed. Roth
Padmap.	Padmapurāṇa, Ānandāśrama Sanskrit Series
Pāṇ.	Pāṇini
Pañcar.	Nāradapañcarātra
Pañcat.	Pañcatantra
PG.	Pāraskara-Gṛhyasūtra
Praśnop.	Praśnopaniṣad
PW.	Großes Petersburger Wörterbuch
Raghuv.	Raghuvaṃśa, Nirṇaya-Sāgara Press
*Rājan.	Rājanirghaṇṭu
Rājat.	Rājataraṅgiṇī
Rām.	Rāmāyaṇa, Nirṇaya-Sāgara Press
Rām. Gorr.	Rāmāyaṇa ed. Gorresio
*Ratnam.	Ratnamālā
Rep.	Bloomfield, Rig-Veda Repetitions
RV.	Ṛgveda
Śak.	Śakuntalā ed. Cappeller
Saṃy. N.	Saṃyutta-Nikāya
Śāṅkh. B.	Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa
Śāṅkh. Ś.	Śāṅkhāyana-Śrantasūtra

SBBAW.	Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch.
SBE.	Sacred Books of the East
ŚBr.	Śatapatha-Brāhmaṇa
Śiś.	Śiśupālavadha
SKAWW.	Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wissensch. in Wien
*ŚKDr.	Śabdakalpadruma
SMB.	Sāma-Mantra-Brāhmaṇa
Sn.	Suttanipāta
Spr.	Böhtlingk, Indische Sprüche, 2. Aufl.
ŚŚ.	Śāṅkhāyana-Śrautasūtra
ST.	Muir, Original Sanskrit Texts
Švet. Up.	Švetāśvatara-Upaniṣad
TA.	Taittirīya-Āraṇyaka
TāB.	Tāṇḍya-Brāhmaṇa
TB.	Taittirīya-Brāhmaṇa
Therag.	Theragāthā ed. Oldenberg
*Trikāṇḍaś.	Trikāṇḍaśeṣa
TS.	Taittirīyasaṃhitā
*Ujjval.	Ujjvaladatta
*Uṇādis.	Uṇādisūtra
Uttararāmac.	Uttararāmacarita
Vaij.	Vaijayantī
Vasiṣṭha	Vāsiṣṭha-Dharmaśāstra
*Verz. Oxf. H.	Aufrecht, Verzeichnis der Oxford-Handschriften
Viṣṇu	Viṣṇusmṛti ed. Jolly
Vp., Vāyup.	Vāyupurāṇa
VS.	Vājasaneyisaṃhitā
VSK.	Vājasaneyisaṃhitā, Kāṇva-Rezension
V. St.	Pischel-Geldner, Vedische Studien
Yājñav.	Yājñavalkyasmṛti
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik

Erster Teil

Kosmographische Fragmente

I. *MÁDHU*[1]

Häufiger noch als Schmelzbutter oder Milch wird der Inhalt der Himmelsflüsse *mádhu* genannt.

1,62,6 heißen die vier Himmelsströme *mádhvarṇasaḥ*, „deren Fluten Madhu sind"; 7,101,1 ist der Lebensborn im höchsten Himmel ein „Madhu-milchendes Euter"[2]. 2,24,4 nennt der Dichter die Valahöhle, die Brahmaṇaspati erbrochen hat, in einem Atem *avatám ... mádhudhāram*, „den Madhu-strömenden Brunnen", und *útsam udríṇam*, „den wasserhaltenden Quell".

1,90,6 heißt es: „Madhu (wehen) die Winde dem Wahrheitssprecher, Madhu strömen (ihm) die Ströme, madhusüß seien uns die Pflanzen"[3]. Oldenberg (ZDMG 62, 464f.) sieht in den *síndhavaḥ*

---

[1] Zum Thema „Madhu" sind neben reichen, sich z.T. mehrfach überschneidenden Stellensammlungen verschiedene sich ebenfalls stark überschneidende Ansätze zu Textformulierungen, Konzepte und Reinschriftfragmente vorhanden, darunter auch ein Ms., dessen eigenartige Paginierung „5, 10, 15, 20, 25 ... 60" zeigt, daß es als noch auszufüllender Rahmen angelegt war; die „Füll-Blätter" 2, 7, 9, 47, 48 sind vorhanden, ein Blatt 1 und Blatt 50 fehlt. Im Folgenden ist der Versuch gemacht, diese Materialien soweit möglich zu einem zusammenhängenden Text zu verarbeiten, der jedoch nicht etwa eine vollständige und abschließende Darstellung des Gegenstandes im Lüders'schen Sinne bieten kann. Der beträchtliche Teil, der sich mit den Aśvins und ihrem Verhältnis zum Madhu beschäftigt, kann nur im Anschluß an das Pravargya-Kapitel stehen, dessen Schluß ausdrücklich auf ihn verweist. Dort den ganzen Madhu-Abschnitt zu bringen, war jedoch untunlich, weil anderseits sein Hauptteil unbedingt in den Zusammenhang der Ausführungen über die übrigen Ingredienzien der Himmelsfluten gehört, die ihrerseits wieder nur vor dem Pravargya-Kapitel stehen können. Es blieb so nur übrig, den Madhu-Abschnitt aufzuteilen und den Abschnitt über die Aśvins hinter, das Übrige vor den Pravargya zu stellen.

[2] *madhudoghám ûdhaḥ.*

[3] *mádhu vātā ṛtāyaté mádhu kṣaranti síndhavaḥ | mādhvīr naḥ santv óṣadhīḥ.* Auch die beiden folgenden Strophen haben Madhu als Leitmotiv: Madhu

offenbar irdische Ströme. Allein dem *ṛtāyát* wird hier sicherlich nichts anderes verheißen als dem Verehrer des Brahmaṇaspati, von dem es 2,25,4 heißt: „Dem strömen die himmlischen unversieglichen (Flüsse).“[1] Daß der Dichter an die Himmelsströme gedacht hat, geht auch aus der Zusammenstellung der Ströme mit den Winden und den Kräutern hervor. Wenn die himmlichen Wasser Madhu führen, so ist auch der Regen, der aus ihnen fließt, Madhu; die *síndhavaḥ* strömen also dem Wahrheitssprecher Madhu, indem sie ihm aus ihrer Flut den Regen niedertropfen lassen. Der Regen aber ist mit den Winden verbunden, und er nutzt dem Menschen, indem er in die Pflanzen eingeht: „Parjanya, der uns durch die Pflanzen Freude bringt“[2], heißt es 6,52,6, und ebenfalls auf den Regen dürfte es gehen, wenn 3,54,21 die Götter gebeten werden, die Pflanzen mit Madhu zu vereinigen[3].

Kaum anders als die *síndhavaḥ* in 1,90,6 wird man in der in mancher Hinsicht ähnlichen Strophe 4,57,3 die *ápaḥ* fassen können: „Mit Madhu versehen seien die Pflanzen, die Himmel, die Wasser, mit Madhu versehen sei uns der Luftraum, der Herr des Feldes sei uns mit Honig versehen.“[4] Noch deutlicher geht das, was gemeint ist, aus V. 2 hervor: „O Herr des Feldes, milche uns die mit Madhu versehene Welle wie die Kuh die Milch, die madhuträufelnde, die wohl geläutert ist wie Schmelzbutter. Mögen uns die Herren des Ṛta gnädig sein!“[5] Die Herren des Ṛta sind offenbar die Ādityas, in erster Linie Varuṇa und Mitra, die eigentlichen Regenspender. Von ihnen wird, mit ähnlicher Wendung wie in 1,90,6, gesagt 5,63,1: „Wem ihr hier, Mitra-Varuṇa, helfet, dem läuft der Regen des Himmels, mit Madhu versehen, über.“[6] Und 5,62,7 wird an sie die

---

sollen Nacht und Morgenröte sein, madhuversehen der Erdenraum, Madhu der Vater Himmel, madhuversehen der Baum, die Sonne, die Kühe (*mádhu náktam utóṣáso mádhumat pārthivaṃ rájaḥ | mádhu dyaúr astu naḥ pitā́ || mádhumān no vánaspátir mádhumāṁ astu sūryaḥ | mādhvīr gāvo bhavantu naḥ*). Es ist natürlich möglich, daß, wenn die Sonne *mádhumān* genannt wird, dabei an ihre regenspendende Macht gedacht ist; allein ich glaube, daß eine Ausdeutung im einzelnen doch nicht am Platze ist; *mádhu* ist hier einfach allgemein der Inbegriff des Angenehmen. [Zu 1, 90, 6ff. vgl. oben S. 149.]

[1] *tásmā arṣanti divyā́ asaścátaḥ.*

[2] *parjányo na óṣadhībhir mayobhúḥ.*

[3] *mádhvā devā́ óṣadhīḥ sám pipṛkta.*

[4] *mádhumatīr óṣadhīr dyā́va āpo mádhuman no bhavatv antárikṣam | kṣétrasya pátir mádhumān no astu.*

[5] *kṣétrasya pate mádhumantam ūrmíṃ dhenúr iva páyo asmā́su dhukṣva | madhuścútaṃ ghṛtám iva súpūtam ṛtásya naḥ pátayo mṛḷayantu.*

[6] *yám atra mitrāvaruṇā́vatho yuvā́ṃ tásmai vṛṣṭír mádhumat pinvate diváḥ.*

Bitte gerichtet: „Mögen wir von dem auf (eurem) *gárta* befindlichen Madhu erlangen“[1], nachdem sie gerade vorher gebeten worden waren (V. 3): „Sendet den Regen herab, die ihr rasch träufelt.“[2] Ebenso kann es nur auf den Regen aus den Himmelsströmen gehen, wenn von ihnen 5, 69, 2 gesagt wird: „Madhureiches milchen, Mitra (und Varuṇa), eure Ströme“[3], und wenn der Dichter von 3, 62, 16 sie bittet: „Beträufelt, Mitra und Varuṇa, unsere Weide mit Schmelzbutter, mit Madhu die Räume, ihr Weisen![4]“

Von den Maruts heißt es 5, 54, 8: „Sie netzen die Erde mit dem Safte des Madhu“[5]; 1, 166, 2 werden sie genannt „das Madhu herbeibringend wie ihren eigenen Sproß“[6]. 5, 63, 4 wird von Parjanya gesagt: „O Parjanya, es setzen sich die madhureichen Tropfen in Bewegung.“[7] Von Soma heißt es 9, 107, 5: „Aus dem himmlischen Euter sich das liebe Madhu melkend, setzte er sich an den uralten Platz“[8], und ähnlich 9, 2, 3: „Es melkte sich das liebe Madhu der Strom des gepreßten Weisen, in die Wasser kleidete sich der Weise“[9], was beides wiederum auf die Regenerzeugung zu beziehen ist. An die Himmelsströme und den Regen aus ihnen wird man auch bei dem Gebete 6, 70, 5 zu denken haben: „Madhu möget ihr, Himmel und Erde, uns träufeln, von Madhu triefend, Madhu melkend, Madhu-wirkend (?).“[10]

1, 154, 4 heißt es von Viṣṇu: „Dessen drei Fußspuren, mit Madhu gefüllt, unvergänglich sich gütlich tun.“[11] Es ist gleichgültig, wohin man die beiden unteren Fußspuren des Viṣṇu verlegt; die höchste ist jedenfalls im Himmel, und gerade von dieser heißt es wieder in V. 5 desselben Liedes: „In Viṣṇus höchster Fußspur ist der Quell des Madhu.“[12]

Da himmlische und irdische Ströme identisch sind, wird schließlich auch von dem *mádhu* der Wasser gesprochen, wenn zunächst

---

[1] *saném̐a mádhvo ádhigartyasya.*
[2] *áva vṛṣṭíṃ sṛjataṃ jīradānū.*
[3] *mádhumad vāṃ síndhavo mitra duhre.*
[4] *á no mitrāvaruṇā ghṛtaír gávyūtim ukṣatam | mádhvā rájāṁsi sukratū.*
[5] *vy ùndanti pṛthivíṃ mádhvo ándhasā.*
[6] *nítyaṃ na sūnúm mádhu bíbhrata úpa.*
[7] *párjanya drapsā́ mádhumanta īrate.*
[8] *duhānā́ ûdhar divyám mádhu priyám pratnáṃ sadhástham ā́sadat.*
[9] *ádhukṣata priyám mádhu dhā́rā sutásya vedhásaḥ ápo vasiṣṭha sukrátuḥ.*
[10] *mádhu no dyāvāpṛthivī mimikṣatām madhuścútā madhudúghe mádhuvrate.*
[11] *yásya trí́ pūrṇā́ mádhunā padā́ny ákṣīyamāṇā svadháyā mádanti.*
[12] *víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ.*

wenigstens an irdische Flüsse gedacht ist. So heißen 7,49,3 die Wasser (*ápo devíḥ*) ganz allgemein „madhuträufelnd“ (*madhuścútaḥ*); die unsterblichen göttlichen Wasser (*ápaḥ*) mit ihren madhuhaltigen Fluten (*árṇobhir mádhumadbhiḥ*) in 4,3,12 sind, da es heißt, daß sie laufen sollen, um immer zu fließen[1], offenbar die irdischen Ströme, und 7,47,2 geht „eure madhureichste Welle“[2] auf die Wasser, die aus dem Flusse zum Somaopfer geschöpft werden.

So sicher es nun ist, daß Madhu den Wassern und in erster Linie den Himmelswassern zu eigen ist, so ist es doch nicht so einfach zu sagen, welchen Stoff wir uns darunter vorzustellen haben. *mádhu* bezeichnet im Ṛgveda ebenso wie noch in der späteren Literatur den Honig; das[3] ist im ṚV. überall da sicher, wo es in Verbindung mit der Biene auftritt oder direkt *sāraghá mádhu* genannt wird.

So heißt es 1,112,21 von den Aśvins: [„Wenn ihr von den Bienen den lieben Honig bringt.“[4] 1,119,9 steht *mádhumat* statt *mádhu*: *utá syá vām mádhuman mákṣikārapat*, was Geldner übersetzt: „Euch verriet jene Fliege (Anm.: oder Biene) die Süßigkeit“; das gleiche besagt] 10,40,6: „Euch beiden, ihr Aśvins, überbrachte mit dem Munde (d.h. teilte mit) die Biene den Honig wie die junge Frau den Treffort.“[5] 10,106,10 wird wiederum von den Aśvins gesagt: „Wie zwei Hummeln verschaffet ihr Honig, wie zwei Bienen in dem Rinde, dessen Öffnung nach unten gekehrt ist.“[6] — *mádhu* ist

---

[1] *prá sádam ít srávitave dadhanyuḥ.*

[2] *ūrmím mádhumattamaṃ vaḥ.*

[3] [Dieser Satz ist im „Rahmen-MS“ Anmerkung; Belegstellen sind nicht zugefügt. Die anschließend zusammengestellten finden sich bis auf 1,119,9 in den Materialien zerstreut. Wo eine Übersetzung von Lüders nicht vorlag, wurde sie in [ ] beigefügt. Zur Sache vgl. Hillebrandt, Ved. Myth. I² 476ff.]

[4] *mádhu priyám bharatho yát saráḍbhyaḥ.* [Hillebrandt a.a.O. und Geldner Ü fassen *saráḍbhyaḥ* als Dativ, und Hillebrandt bemerkt: „Sie verleihen den Bienen den Honig.“ Graßmann erklärt im Wb. *saráḍbhyaḥ* als Ablativ, übersetzt aber: „Womit den Bienen ihr den lieben Honig bringt.“ Für die Deutung als Ablativ scheinen jedoch die beiden folgenden Stellen (1, 119, 9; 10, 40, 6) zu sprechen.]

[5] *yuvór ha mákṣā páry aśvinā mádhv āsá bharata niṣkṛtáṃ ná yóṣaṇā.* [Vgl. oben S. 211.]

[6] *āraṅgaréva mádhv érayethe sāraghéva gávi nīcínabāre.* Für die Bedeutung von *érayethe* vgl. 10, 85, 37 *tắm pūṣañ chivátamām érayasva.* — Man könnte daran denken, *gó* auf den Himmelsstrom zu beziehen, aus dem die Aśvins den Honig schöpfen; allein dem widerspricht das Geschlecht und auch das Beiwort *nīcínabāra.* Dieses Beiwort erhält in 5, 85, 3 der *kávandha*, in 8, 72, 10 der *avatá*, von dem 1, 116, 9 auch *jihmábāra* gesagt wird. *gó* wird daher auch hier eine Art Behälter wie *kávandha* oder *avatá* sein, und ich halte es für das Wahrscheinlichste, daß hier (auch 10, 116, 4?), wie schon Graßmann, Übers., annahm, ein Schlauch gemeint ist, der aus der ab-

wirklich Honig 7,32,2: [„wie auf dem Honig die Fliegen (oder Bienen) sitzen.“][1] [4,45,4 ist das Bild von der Biene beibehalten, obgleich der Ausdruck *sávanāni* darauf weist, daß hier mit *mádhu* der Soma gemeint ist:] „Ihr (Aśvins) kommt zu den Pressungen des Madhu [wie die Fliege (oder Biene) (zum Honig)].“[2] Bienen und Madhu erscheinen zusammen auch AV. 9,1,16f.: „Wie die honigsammelnden Bienen Honig auf Honig zusammentragen, so, ihr Aśvins, möge mir Glanz in meinem Selbst erhalten bleiben. Wie die Bienen (? *mákṣā*) hier Honig auf Honig niederschmieren, so möge mir, ihr Aśvins, Glanz, Herrlichkeit, Macht und Kraft erhalten bleiben.“[3] — Der Ausdruck *sāraghá mádhu* findet sich in dem merkwürdigen Verse 8, 4, 8: „Mit Bienenhonig sind die Milch(kühe) gemischt“[4] sowie in der Bitte an die Aśvins AV. 6,69,2 = AV. 9,1,19: „Ihr Aśvins, salbt mich mit Honig von den Bienen, ihr Herren der Schönheit, damit ich glanzvolle Rede an die Leute halte“[5], was zeigt, daß die Aśvins mit richtigem Honig versehen sind, wenn dieser Honig auch auf die Süßigkeit der Rede ausgedeutet wird.

Weitaus[6] am häufigsten aber ist *mádhu* eine Bezeichnung für den Soma. Absolut sicher ist das in den zahlreichen Fällen, wo das Beiwort *somyá* dazugesetzt wird[7]. Ebenso eindeutig ist die Bezeichnung des *mádhu* als „gepreßt“ (*sutá*)[8], der Preßsteine sowohl als

---

gezogenen Haut eines Rindes bestand; vgl. klassisch *goṇī* Kuh und Sack (Śiś. 12, 10; auch *carmagoṇī*). Auch der Schlauch des Aiolos ist aus Rindshaut, Od. 10, 19: *δῶκε δέ μ' ἐκδείρας ἀσκὸν βοὸς ἐννεώροιο*. Oldenbergs Erklärung bleibt mir unverständlich: der Milchtrank ist doch auf Erden.

[1] *mádhau ná mákṣa ā́sate.*

[2] *mádhvo ná mákṣaḥ sávanāni gacchathaḥ.*

[3] *yáthā mádhu madhukṛ́taḥ sambhárānti mádhāv ádhi | evā́ me aśvinā várca ātmáni dhriyatām || yáthā mákṣā idáṃ mádhu nyañjánti mádhāv ádhi | evā́ me aśvinā várcas téjo bálam ójaś ca dhriyatām.*

[4] *mádhvā sámpṛktāḥ sāraghéṇa dhenávaḥ.* [Aus einer Einladung an Indra, zum Somatrunk zu kommen. Hillebrandt, Ved. Myth. I² 476, übersetzt: „Mit Honig von der Biene ist die Milch gemischt“ und will aus der Stelle in Verbindung mit 9, 11, 2 schließen, daß der ṚV. einen aus Milch und Honig bestehenden Trank kenne.]

[5] *áśvinā sāraghéṇa mā mádhunāñtaṃ śubhaspatī | yáthā bhárgasvatīṃ vā́cam āvádāni jánā̃ṁ ánu.*

[6] [Zusammenstellung der Belegstellen dieses Abschnitts durch den Hrsg. in erster Linie auf Grund der Mat.]

[7] 1, 14, 10; 1, 19, 9; 2, 36, 4. 6; 2, 37, 2; 3, 53, 10; 4, 26, 5; 4, 35, 4; 4, 44, 4; 6, 20, 3; 6, 60, 15; 7, 59, 6; 7, 74, 2; 8, 5, 11; 8, 8, 1. 4; 8, 10, 4; 8, 24, 13; 8, 33, 13; 8, 35, 22; 8, 65, 8; 9, 74, 3; 10, 94, 9; 10, 170, 1.

[8] 4, 46, 1: *ágram pibā mádhūnāṃ sutáṃ vāyo*, [„Trinke die gepreßte Blume der Madhus, o Vāyu!“]; 8, 8, 3: *píbātho āśvinā mádhu káṇvānāṃ sávane sutám*, [„Trinkt, ihr Aśvins, das beim Somafest der Kaṇvas gepreßte Madhu!“];

somasút wie als *madhuṣút*[1], und endlich das ständige Nebeneinanderstehen von *sóma* und *mádhu*, oft in demselben Verse[2]. Aber gerade ein Ausdruck wie *somyám mádhu* scheint mir zu beweisen, daß *mádhu* ursprünglich einen andern Trank bezeichnete und der Name nur auf den Soma übertragen ist.

Nun ist es kaum zu bezweifeln, daß die Indogermanen aus Honig ein Getränk bereiteten, das sie *medhu* nannten. Wir können dieses Getränk der Sache nach und, wo ein Name dafür überhaupt überliefert ist, auch dem Namen nach bei Kelten[3], Germanen[4],

---

8, 87, 1: *mádhvaḥ sutásya . . . pātám*, [„Trinkt (ihr Aśvins) vom gepreßten Madhu!"]; 8, 97, 8: *asmé indra sácā suté ní ṣadā pītáye mádhu*, [„Setze dich, Indra, bei uns beim Gepreßten nieder um Madhu zu trinken!"]; 9, 24, 7: *sómaḥ sutásya mádhvah*, [„der Soma des gepreßten Madhu"]; 3, 40, 6: *gírvaṇaḥ pāhi naḥ sutáṃ mádhor dhā́rābhir ajyase*, [„Trinke, du Lobliebender, von unserm Gepreßten; mit Strömen von Madhu wirst du gesalbt"]; 10, 116, 4: *ā́ sutásya prábhṛtasya mádhvaḥ. . . . vṛṣasva*, [„Schlürfe ein (Indra) von dem dargebotenen gepreßten Madhu!"]; 5, 33, 7: *piprīhí mádhvaḥ súṣutasya cā́roḥ*, [„Erfreue dich (Indra) an dem schönen wohlgepreßten Madhu!"]; 7, 67, 4: *súṣutā mádhūni* [„wohlgepreßt sind die Madhus"]; entsprechend 1, 28, 8: *mádhumat sutam*, „presset (ihr Mörser und Kolben) den Süßen".

[1] *grā́vāṇaḥ somasútaḥ* 1, 89, 4; *ádrir . . . somasút* 7, 68, 4; *grā́veva . . . madhuṣút* 4, 3, 3; *grā́vā . . . madhuṣút* 10, 64, 15; 10, 100, 8. Vgl. ferner 8, 53 (Vāl. 5), 3: *ā́ no víśveṣāṃ rásam mádhvaḥ siñcantv ádrayaḥ yé parāváti sunviré jáneṣv ā́ yé arvāvátīndavaḥ*, „Herzu ergießen sollen uns die Steine den Honigsaft aller (Soma)tropfen, die bei den Leuten in der Ferne, die (bei uns) in der Nähe gepreßt werden."

[2] 1, 177, 3 = 7, 24, 2: *sutáḥ sómaḥ páriṣiktā mádhūni*, „Der Soma ist gepreßt, die Madhus sind eingegossen"; 3, 47, 1: *marútvāṁ indra vṛṣabhó ráṇāya píbā sómam anuṣvadhám mádāya | ā́ siñcasva jaṭháre mádhva ūrmíṃ tváṃ rā́jāsi pradívaḥ sutā́nām*, [„Trinke, Indra, als Stier mit der Marutschar den Soma nach Belieben zum Kampfe; gieße hinein in den Bauch die Woge des Madhu; du bist von Alters her der König der Gepreßten"]; 4, 14, 4: *imé hí vām madhupéyāya sómāḥ*, [„denn diese Somas sind für euren Madhutrunk"]; 4, 20, 4: *uśánn u ṣú naḥ sumánā upāké sómasya nú súṣutasya svadhāvaḥ | pā́ indra prátibhṛtasya mádhvaḥ*, [„Verlangen tragend, sehr wohlgemut bei unserm wohlgepreßten Soma, du Selbstherrlicher, trinke, Indra, von dem dargebrachten Madhu"]; 8, 100, 2: *dádhāmi te mádhuno bhakṣám ágre hitás te bhāgáḥ sutó astu sómaḥ*, [„Ich bringe dir (Indra) zuerst den Trunk des Madhu dar; zugeteilt soll dein Anteil, gepreßt der Soma sein"]; 4, 18, 13 wird der Indra von dem Falken gebrachte Soma als *mádhu* bezeichnet: *ádhā me śyenó mádhv ā́ jabhāra*; 8, 48, 1 heißt es von Soma: *víśve yáṃ devā́ utá mártyāso mádhu bruvánto abhí saṃcáranti*, „Zu dem alle Götter und Menschen gehen, ihn Madhu nennend".

[3] Air. *mid*, altcambr. *med*, Übersetzung des hebr. *sicera*, Cormac p. 106, Zeuss[2] 136.

[4] An. *mjoðr*, aengl. *meodo*, ahd. *meto medo*, nhd. *Met*. Die Metbereitung hat sich bei uns bis auf den heutigen Tag in Ost- und Westpreußen erhalten, doch könnte sie hier von den Slawen her neu wieder eingeführt sein.

Litauern[1], Preußen[2], Slawen[3], Illyriern[4], Pannoniern[5], Skythen[6] und Griechen[7] nachweisen. Daß auch bei den Ariern *madhu* ein Getränk bezeichnete, ist mit Sicherheit daraus zu schließen, daß sk. *madhu* wie aw. *madu* in diesem Sinne gebraucht werden; daß es noch der alte Honigtrank war, ist allerdings nicht strikt zu beweisen, aber mehr als wahrscheinlich. Denn erst nach der Trennung haben Inder und Iranier den Namen des *madhu* auf andere Getränke übertragen, und zwar in verschiedener Weise. Wie die Griechen, als sie den Wein kennengelernt hatten, diesen als *μέθυ* bezeichneten[8], wie die Slawen ihr *medŭ* zur Übersetzung von *vinum* gebrauchen[9], so scheint auch ein Teil der Iranier *madu* zur Bezeichnung des Weines verwendet zu haben. Es ist wenigstens wahrscheinlich, daß *maδu* schon im Awesta (Spiegel, Komm. 1, 250f.) den Wein bedeutet[10]. Vend. 5, 52ff. wird bestimmt, daß die Wöchnerin zu genießen habe *gąmca hvāstəm anāpəm yaomca ašəm anāpəm maδuca anāpəm*, „trocken gekochtes Fleisch und trocken gemahlenes Getreide und wasserlosen Wein", und Vend. 14, 17 wird unter andern Strafen für die Tötung einer Otter (?) bestimmt: *duye navaiti narąm . . . vāstryaēta gəuš vā hvarəθahe vā hurayå vā maδəuš vā*, „zweimal 90 ašagläubige Männer soll er laben mit Fleisch oder (vegetabilischer) Kost oder Kumys (Glosse: *maδo aspya-payaŋho*, ZDMG 37, 459) oder Wein".

---

[1] Lit. *midus* Met, *medus* Honig.

[2] Script. rer. pruss. 1, 54: „pro potu habent . . . mellicratum seu medonem et lac equarum."

[3] Aksl. *medŭ* Honig, Wein, russ. *med* Met. In Polen und Rußland ist noch heute Met ein beliebtes Getränk, Aventin 1, 223: „Wie es dann noch in Polen und Reussen der Brauch ist, daß man nur Met für Wein trinkt".

[4] Aristoteles *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* (832ª5) *Ἐν Ἰλλυριοῖς* . . ., Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere ³, S. 136.

[5] Priscus Panites (Müller fragm. IV 83): *ἐχορηγοῦντο δὲ ἡμῖν κατὰ κώμας* etc. — *καμὸν οἱ βάρβαροι καλοῦσιν αὐτό.*

[6] Maxim. Tyr. 27, 6. Hesych s. v. *μελίτιον*. Hehn ³ 137.

[7] Zwei Stellen bei Hehn ³ 136.

[8] So befiehlt Alkinoos dem *κῆρυξ* Od. 7, 179:

„Ποντόνοε, κρητῆρα κερασσάμενος μέθυ νεῖμον πᾶσιν ἀνὰ μέγαρον,

und Odysseus preist es Od. 9, 9 als höchsten Genuß, wenn das Volk schmausend dem Sänger lauscht, die Tische mit Brot und Fleisch beladen sind,

μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἰνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσιν.

Aeschylos Suppl. 953 nennt auch das ägyptische Bier *ἐκ κριθῶν μέθυ.*

[9] *medari oἰνοχόος, pincena medviniza* „cella vinaria" usw. (Hehn).

[10] In den übrigen iranischen Sprachen läßt sich *madhu* nicht nachweisen; np. *mai*, kurd. *mei* geht auf **mada*, aw. *maδa*, sk. *mada* „Rauschtrank" zurück.

Vend. 8, 22: (Nach der Beseitigung der Toten-Unreinheit) *mazda-yasna . . . myazdəm daiθyārəš gaomәntәm maδumantәm*, „nach Gefallen können alsdann die Mazda-Anbeter dieses Hauses den Fleisch und Wein enthaltenden Myazda bereiten, ohne sich zu versündigen". Jedenfalls aber läßt sich *madu* als Bezeichnung des *haoma* nicht nachweisen, wie schon Hillebrandt gegen Geiger, Ostir. K. p. 231, hervorgehoben hat.

In der Sprache der ṛgvedischen Dichter ist anderseits, wie wir oben sahen, der Name des Madhu gerade auf den Soma übertragen.

Man ist jedoch noch weiter gegangen und hat auch die Milch gelegentlich *mádhu* genannt. Es kann kaum etwas anderes als die Milch gemeint sein, wenn es heißt:

3, 39, 6: „Indra hat das Madhu, das in der Kuh zusammengetragen ist, . . . gefunden"[1];

10, 106, 11: „Wie Herrlichkeit sei gares Madhu in den Kühen"[2];

10, 138, 2: „Du (Indra) triebst die Kühe aus, du trankst das liebe Madhu"[3];

1, 169, 4: „Die Preislieder mögen von Gewinnen strotzen wie eine Brust von Milch."[4]

Insbesondere ist *mádhu* die Milch, die dem Soma hinzugefügt wird; 8, 69, 6: „Dem Indra haben die Kühe den Milchzusatz gemolken, dem Vajraträger das Madhu, da er sie in der Höhlung fand."[5]

mádhu wird dann aber auch im allgemeinen Sinne von „Süßigkeit" gebraucht. Das scheint wenigstens der Sinn von *mádhu* zu sein, wenn es 1, 34, 3 von den Aśvins heißt, daß sie dreimal heute das Opfer mit *mádhu* besprengen sollen[6], und wenn sie 1, 47, 4 gebeten werden: „Auf der dreisitzigen Streu, ihr Allwissenden, besprenget das Opfer mit *mádhu*"[7]; ganz ebenso heißt es 1, 142, 3 von Narāśaṃsa: „Der reine reinigende wunderbare Narāśaṃsa besprengt das Opfer mit *mádhu* dreimal am Tage, der Gott, der

---

[1] *índro mádhu sámbhṛtam usríyāyām . . . viveda.*

[2] *yáśo ná pakvám mádhu góṣv antár.*

[3] *úd āja usrā́ ápibo mádhu priyám.*

[4] *stútaḥ . . . stánaṃ ná mádhvaḥ pīpayanta vā́jaiḥ.*

[5] *índrāya gā́va āśíraṃ duduhré vajríṇe mádhu | yát sīm upahvaré vidát.*

[6] *trír adyá yajñám mádhunā mimikṣatam.*

[7] *triṣadhasthé barhíṣi viśvavedasā mádhvā yajñám mimikṣatam.* So auch ohne *mádhvā* 8, 10, 2: *yád vā yajñám mánave sammimikṣáthuḥ* [und 1, 22, 13: *mahí dyaúḥ pṛthivī́ ca na imáṃ yajñám mimikṣatām*].

unter den Göttern zu verehren ist“[1], und von Soma 9,107,6: „Besprenge unser Opfer mit *mádhu*.“[2] Dem Sinne nach dasselbe besagt die Bitte an Tanūnapāt 3,4,2: „Mache dies unser Opfer madhureich.“[3] Wieder anders drückt den gleichen Gedanken 1,188,2 aus: „Tanūnapāt! Für den der Wahrheit Nachgehenden wird das Opfer mit Madhu gesalbt.“[4] Statt vom Opfer ist von den Opfergaben die Rede 2,37,5: [„(Ihr Aśvins) mischet die Opfergaben mit Madhu“][5], und 4,38,10 heißt es von Dadhikrā, daß er „dieses

---

[1] *śúciḥ pāvakó ádbhuto mádhvā yajñám mimikṣati | nárāśaṁsaḥ trír á divó devó devéṣu yajñíyaḥ.*

[2] *mádhvā yajñám mimikṣa naḥ.* [Ableitung und Bedeutung von *mimikṣa-* sind umstritten. Graßmann (Wb.) faßt es als Desiderativ zu *mih* und gibt als Bedeutung an: „jemandem (D.) etwas (A.) reichlich zuströmen, etwas (A.) reichlich ergießen, etwas (A.) beströmen, besprengen, insbesondere das Opfer (*yajñám*) mit Süßigkeit (*mádhvā* usw.) besprengen, beregnen, schmackhaft machen. — Mit Unrecht hat man in neuerer Zeit für das Desiderativ eine Wurzel *mikṣ* mit der Bedeutung ‚mischen‘ angenommen; aus der unleugbaren Grundbedeutung ‚ausgießen‘ erklären sich die Bedeutungen sehr naturgemäß.“ Macdonell, Ved. Gr. § 543 leitet die zugehörigen Perfektformen von *miś* „mischen“ ab. Whitney (Wurzeln) gibt unter √*mih* an: „[Desid. *mimikṣa-*, siehe √*mikṣ*]“ und bemerkt zu seiner „√*mikṣ* (*miś*) mischen“: „Scheint eine Desiderativbildung zu einer einfachen √*miś*; wird von den Grammatikern (und Graßmann) zu √*mih* gezogen.“ Geldner (Gloss.) dagegen zieht *mimikṣa-* zu √*myakṣ* (nach Whitney: „festsitzen, sich befinden“): „*mikṣ* (vgl. *myakṣ*), *mimikṣati*, pf. *mimikṣúḥ*, *mimikṣvá*: würzen ... *sam-* 1. würzen 8, 10, 2. 2. begaben mit 1, 48, 16.“ In Ü übersetzt er demgemäß meist mit „würzen“ (bzw. 1, 48, 16 „begaben“), jedoch 1, 157, 4: „Besprengt (2. Auflage: berührt) uns mit der honighaltigen Peitsche.“ Lüders schwankt in den Mat. (wo mehrere Stellen zweimal übersetzt sind) zwischen (meist) „mischen (?)“, „netzen“ (einmal 1, 22, 3, unten 370), „träufeln“ (6, 70, 5, oben 341), „würzen“. Eine Untersuchung des gesamten Materials scheint er nicht angestellt zu haben, jedenfalls enthalten die Mat. nichts darüber. Es scheint kaum zweifelhaft, daß für die hier in Frage kommenden Stellen zu Graßmanns Bedeutungsansatz zurückzukehren ist. Die Übersetzung „mischen“ ist schon bei 1, 22, 13; 1, 34, 3; 1, 47, 4; 1, 142, 3; 8, 10, 2; 9, 107, 6 äußerst gezwungen; bei 1, 157, 4 (unten S. 370) und 6, 70, 5 wird sie ebenso unmöglich wie die durch „würzen“, so daß sich Geldner gezwungen sieht, das Wort in 1, 157, 4 mit „besprengen“ bzw. „berühren“ zu übersetzen, obwohl er es in der davon keinesfalls zu trennenden Stelle 1, 22, 3 mit „würzen“ wiedergegeben hat — eine durch nichts gerechtfertigte Inkonsequenz. Durch die in der Folge angeführten parallelen Stellen 2, 37, 5 und 4, 38, 10, wo *pṛc-* für *mimikṣa-* steht, erhält die Übersetzung „mischen“ nur scheinbar eine Stütze, da man *pṛc-* mit ebensogroßer Berechtigung durch „anfüllen, reich beschenken mit“ wiedergeben könnte. Es wurde daher an allen aufgeführten Stellen ein Lüderssches „mischen“ durch „besprengen“ oder „benetzen“ ersetzt.]

[3] *sémáṃ yajñám mádhumantaṃ kṛdhī naḥ.*

[4] *tánūnapād ṛtáṃ yaté mádhvā yajñáḥ sám ajyate.*

[5] *pṛ́ñktáṃ havíŕ̥ṃṣi mádhunā.*

Lied" mit Madhu mischen soll[1]; es wird dadurch zu dem „madhureichen" oder „madhureichsten", d.h. süßen oder süßesten, Liede, von dem öfter die Rede ist[2].

3,57,5 wird Agni eine „madhuversehene hochweise Zunge"[3] zugeschrieben, 1,13,3; 1,44,6; 1,60,3 heißt er *mádhujihva*, 4,6,5; 7,7,4 *mádhuvacas*[4], alles offenbar, weil er süß zu reden weiß[5].

10,49,10 wird die von Indra in die Kühe gelegte Milch als *mádhor mádhu*, „die Süßigkeit des Madhu", d.h. etwa „das Süßeste vom Süßen" bezeichnet[6]. Wie weit der Begriff des *mádhu* gefaßt wird, zeigen Stellen wie die oben bereits angeführten Verse 1,90,6—8 oder die Bitte an die Aśvins 10,24,6: [„Madhureich sei mein Fortgang, madhureich meine Rückkehr; ihr beiden Götter, macht uns durch eure Göttermacht madhureich!"[7] Die Strophe ist mit einigen Änderungen wieder verwandt in dem Liede AV. 1, 34, in dem die Süße des Zuckerrohres zum Liebeszauber gebraucht wird:

„Diese Pflanze ist aus Madhu entstanden; mit Madhu graben wir dich. Aus Madhu bist du entsprossen, mache du uns madhureich!

Auf meiner Zungenspitze ist Madhu, auf der Zungenwurzel *madhūlaka*, damit du mir zu Willen seiest, damit du zu meinem Sinne kommest.

Madhureich sei mein Eintreten, madhureich mein Fortgang. Mit der Rede rede ich Madhureiches, möge ich süß anzuschauen sein!

Ich bin süßer als Madhu, süßer als Madugha; mich allein fürwahr sollst du lieben wie einen madhureichen Zweig.

Ich umwandle dich mit umschlingendem Zuckerrohr zur Freundschaft, damit dich nach mir verlange, damit du dich nicht von mir wegwendest."[8]]

---

[1] *pṛṇáktu mádhvā sám imā́ vácāṁsi.*

[2] *mádhumad vácaḥ* 1, 78, 5; 8, 8, 11. *mádhumattamaṃ vácaḥ* 5, 11, 5. *mádhumattamā gíra stómāsaḥ* 8, 3, 15.

[3] *jihvā́ mádhumatī sumedhā́.*

[4] Dieses Beiwort erhalten 5, 43, 2 Himmel und Erde.

[5] Vgl. sein Beiwort *mandrájihva* 4, 11, 5; 5, 25, 2 und 5, 26, 1: *mandráyā deva jihváyā | ā́ devā́n vakṣi yákṣi ca*, [„Mit deiner lieblichen Zunge, o Gott, fahre die Götter herbei und verehre sie"]. Vgl. auch die *mádhumatī vā́k* AV. 16, 2, 1. 2 sowie AV. 12, 1, 58: *yád vádāmi mádhumat tád vadāmi.*

[6] [Nicht bei Oertel, *satyasya satyam* (Sitz. Bayer. Ak. d. W. 1937, 3)].

[7] *mádhuman me parā́yaṇam mádhumat púnar ā́yanam | tā́ no devā devátayā yuvám mádhumatas kṛtam.*

[8] *iyáṃ vīrún mádhujātā mádhunā tvā khanāmasi | mádhor ádhi prájātāsi sā́ no mádhumatas kṛdhi || jihváyā ágre mádhu me jihvāmūlé madhū́lakam |*

Es ist nicht verwunderlich, daß *mádhu* schließlich zum Adjektiv wird und einfach „süß" bedeutet. In der eben angeführten Stelle AV. 1,34,4 stehen *mádhutara* und *mádhumattara* völlig gleichbedeutend im Sinne von „süßer" nebeneinander. Wie sonst (vgl. oben) von einem *mádhumad vácas*, einem „madhureichen Lied" die Rede ist, so wird 6,11,3 von Agni gesagt, daß er ein *mádhu cchandáḥ*, ein „süßes Lied", spricht[1], und 1,187,2 wird der Trank in einem Atem als *svádo pito mádho pito* angeredet. Auch in dem Ausdruck *mádhvaḥ sómasya pītáye* 1,47,9; 8,85,1—9, bzw. *mádhvaḥ sómasya . . . mádāya* 1,117,1 liegt gewiß die Auffassung als Adjektiv und die Übersetzung als „süß" am nächsten.

Aber kein Anzeichen dafür ist vorhanden, daß im Veda *mádhu* noch irgendwo einen Honigtrank bedeutet. In besonderer Beziehung zum Madhu stehen, wie wir später sehen werden, die Aśvins; aber auch das ihnen dargebrachte Madhu ist der Soma[2], wenn auch Hillebrandt (Ved. Myth. I² 477) unzweifelhaft mit seiner Beobachtung recht hat, daß für die Opfergabe an die Aśvins der Ausdruck *mádhu* mit besonderer Vorliebe verwendet wird. Es ist möglich, daß der Grund dafür rein stilistischer Natur ist. Konnte man zwischen den Ausdrücken *sóma* und *mádhu* wechseln, so ist es begreiflich, daß man den letzteren vorzog, wenn man sich an die Götter wandte, die vor den andern über das *mádhu* gebieten. Es ist aber auch möglich — ich halte es sogar für das Wahrscheinlichere —,

---

máméd áha krátāv áso máma cittám upāyasi || mádhuman me nikrámaṇaṃ mádhuman me parāyaṇam | vācā́ vadāmi mádhumad bhūyāsaṃ mádhusaṃdṛśaḥ || mádhor asmi mádhutaro madúghān mádhumattaraḥ | mā́m ít kíla tváṃ vánāḥ śā́khāṃ mádhumatīm iva || pári tvā paritatnúnekṣúṇāgām ávidviṣe | yáthā mā́ṃ kāmíny áso yáthā mán nā́pagā ásaḥ ||— Über das Madhusūkta (AV. 9,1) s. unten S. 370ff.

[1] *vépiṣṭho áṅgirasāṃ yād dha vípro mádhu cchandó bhánati rebhá iṣṭaú*, „wenn der weiseste Weise der Aṅgiras das süße Lied spricht, der Sänger beim Opfer".

[2] Das beweist einmal der Umstand, daß der Ausdruck *somyám mádhu* ebensogut für den Trank, den die Aśvins, wie für den, den die übrigen Götter erhalten, gebraucht wird (Aśvins erhalten *somyám mádhu*: 4, 44, 4; 7, 74, 2; 8, 5, 11; 8, 8, 1. 4; 8, 10, 4; 8, 35, 22); zweitens wechseln auch in den Aśvinliedern *mádhu* und *sóma* (vgl. z.B. 4, 45, 3 *mádhvaḥ pibatam madhupébhir āsábhir utá priyám mádhune yuñjāthāṃ rátham*, „Trinkt von dem Madhu mit den madhutrinkenden Mündern und schirrt den lieben Wagen für das Madhu" mit Str. 5 des gleichen Liedes: *yán niktáhastas taráṇir vicakṣaṇáḥ sómam suṣáva mádhumantam ádribhiḥ*, [„wenn mit gewaschenen Händen der eifrige, umsichtige (Adhvaryu) den süßen Soma mit den Preßsteinen ausgepreßt hat"]; endlich spricht V. 4 desselben Liedes (4, 45, 4) von den Pressungen des Madhu (*mádhvaḥ . . . sávanāni*; vgl. oben S. 343).

daß *mádhu* als Name der Opfergabe für die Aśvins eine Reminiszenz an eine Zeit ist, wo den Aśvins wirklich Honig oder ein Honigtrank dargebracht wurde, natürlich wiederum aus dem Grunde, weil sie die Madhugebieter sind; man reicht dem Gotte das, was ihm ureigentlich gehört. Daß die Aśvins ursprünglich vom Soma ausgeschlossen waren, wird, wie Hillebrandt (Ved. Myth. I² 478) zeigt, MS. 4, 6, 1 (79, 20) ausgesprochen[1].

Die Verwendung des Honigs oder eines Honigtrankes als Opfergabe ist um so weniger anstößig, als wir selbst noch im späteren Ritual einmal einen *madhugraha* finden, der uns noch näher beschäftigen wird. Allein wenn ich sage, daß mir der Honigtrank als ursprüngliche Gabe an die Aśvins wahrscheinlich ist, so muß ich das „ursprünglich" aufs schärfste betonen. Daß das im nachṛgvedischen Ritual den Aśvins dargebrachte *madhu* noch Honig oder ein Honigtrank war, ist nicht zu erweisen.

Ob man *mádhu*, wenn es auf die Wasser übertragen wird, als Honig oder als Met, den Urstoff oder den daraus bereiteten Trank, zu fassen hat, ist schwer zu entscheiden. Da die himmlischen Wasser auch Milch enthalten, liegt zunächst der Gedanke an Honig nahe. Die Verbindung „Milch und Honig" ist uns zur Bezeichnung des Inbegriffs alles Süßen geläufig; sie geht auf das hebräische חָלָב וּדְבַשׁ in der bekannten Stelle 2. Mose 3, 8 zurück: „in ein Land, darinnen Milch und Honig fleußt", wie Luther übersetzt[2]. Die Verbindung ist aber auch den Griechen geläufig; Plato (Ion 534) läßt die rasenden Bacchantinnen Milch und Honig aus den Flüssen schöpfen[3]. Dazu kommt, daß Honig bei andern Völkern in dichterischer Sprache tatsächlich für den Regen gebraucht wird; so im Kalewala in dem Gebet an Ukko 2, 327:

Laß vom Himmel Regen sprühen,
Laß die Wolken Honig träufeln.[4]

---

[1] *atha vā etau tarhi devānāṃ bhiṣajā āstām aśvinā asomapau*. Als die Götter sie baten, das Opfer zu heilen, taten sie es unter der Bedingung, am Somatrank beteiligt zu werden. Über ähnliche Legenden in ŚBr. und Mbh. vgl. Hillebrandt a.a.O. [Hier schließt Blatt 48 des „Rahmen-MS."; das nächste erhaltene ist 55, so daß also mindestens ein Blatt 50 fehlt.]

[2] Vgl. auch Hohel. 4, 11: „Honig träufeln deine Lippen, Braut, Honig und Milch birgt deine Zunge."

[3] *ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι*; „Milch und Honig" kommt im Griechischen noch öfter vor.

[4] Honig findet sich nach dem finnischen Epos (15, 473ff.) auch im höchsten Himmel am Sitze Jumalas, aber er wird hier ganz realistisch aufgefaßt. Der Gott benutzt ihn zu einer Zaubersalbe.

Trotz dieser Parallele ziehe ich es vor, *mádhu*, wo es in übertragenem Sinne gebraucht ist, als Honigtrank zu fassen, da das Wort unzweifelhaft diese Bedeutung hatte und mir der Honigtrank mit den Flüssigkeiten, die als *mádhu* bezeichnet werden, noch größere Ähnlichkeit zu haben scheint als der Honig selbst. Für das Deutsche empfiehlt sich die Übersetzung durch „Met" um so mehr, als dieser Ausdruck bei uns durch die Hainbunddichter in die dichterische Sprache aufgenommen ist.

II. VERMISCHUNGEN DER INGREDIENZIEN DER HIMMELSFLUT[1]

Das Nebeneinanderstehen von Soma, Met, Schmelzbutter und Milch als Ingredienzien der Himmelsflut mußte natürlich zu Vermischungen führen[2]. Milch und Butter ist in dem Strome, der Himmel und Erde umfängt und den Varuṇa beherbergt:

10, 65, 8: „Himmel und Erde, gleicher Satzung folgend, lassen für Varuṇa, den Büffelstier, Milch samt Schmelzbutter schwellen"[3];

1, 22, 14: „Der beiden (des Himmels und der Erde) Milch samt der Schmelzbutter lecken die Seher mit ihren Gedanken an des Gandharven unvergänglichem Orte"[4];

TB. 3, 7, 9, 9: „Himmel und Erde, die von Milch strotzen, melken einträchtig die ambrosische Schmelzbutter"[5];

7, 95, 2: „Schmelzbutter (und) Milch milchte (die Sarasvatī) dem Nāhuṣa"[6];

1, 64, 6 (von den Regen bringenden Maruts): „Die Maruts, die schön träufelnden, lassen die Wasser schwellen, die an Weisheit kräftigen die Milch samt der Schmelzbutter."[7]

---

[1] Zusammenhängendes, unpaginiertes Ms.; Reinschrift, aber mit noch nicht fertig eingearbeiteten späteren Zusätzen.

[2] Anderseits führt es auch zu Vergleichen der Substanzen untereinander; so wird in 4, 57. 2 „die metversehene, mettriefende Welle" mit Milch und Schmelzbutter verglichen.

[3] *dyā́vapṛthivī́ váruṇāya sávrate ghṛtávat páyo mahiṣā́ya pinvataḥ.*

[4] *táyor íd ghṛtávat páyo víprā rihanti dhītíbhiḥ | gandharvásya dhruvé padé.*

[5] *dyā́vapṛthivī́ páyasā samvidāné | ghṛtáṃ duhāte amṛ́taṃ prápīne. — ghṛtám amṛ́tam* = „Schmelzbutter und Ambrosia"? So Sāyaṇa: *ghṛtaṃ bhūloke pātavyam ājyam amṛtaṃ svarge pātavyaṃ pīyūṣam.*

[6] *ghṛtám páyo duduhe nā́huṣāya.*

[7] *pínvanty apó marútaḥ sudā́navaḥ páyo ghṛtávad vidátheṣv ābhúvaḥ.* [*vidátheṣv ābhúvaḥ* 1, 64, 1 auch von den *gíraḥ*. Geldner, der 1, 64, 6 *ābhúvaḥ* als

Auch in 9,31,5 sind die Kühe (*gắvaḥ*), die Soma *ghṛtáṃ páyas* melken, wohl die himmlischen Flüsse.

Die Verbindung von Milch und Met kommt, außer in der oben angeführten Stelle 10,63,3[1], in 1,23,16 vor, wo die mütterlichen, den Opfernden verschwisterten Wasser „Milch mit Met mischend" genannt werden[2]. Ob diese Wasser auf Erden oder im Himmel zu suchen sind, läßt sich kaum mit Sicherheit entscheiden. Der folgende Vers (1,23,17) bezieht sich auf die himmlischen, der nächste (1,23,18) auf die irdischen Flüsse.

Den Regen bezeichnet Milch und Met in 4,57,8: „Gedeihen (verleihe uns) Parjanya durch Met und Milch, Gedeihen mögen uns Śuna und Sīra verleihen."[3]

Schmelzbutter und Met sind uns nebeneinander schon in 3,62,16 begegnet[4]. Ebenso wird in 7,47,1 von der „schmelzbuttertriefenden, metversehenen Woge"[5] gesprochen; gemeint ist das aus dem Fluß geschöpfte Wasser zur Somabereitung, wie der Ausdruck *yáṃ devayánta indrapā́nam ákṛṇvata* zeigt[6]. 1,87,2 wagt der Dichter in einer Anrufung der Maruts den kühnen Ausdruck: „Träufelt dem Preisenden Schmelzbutter in Metform."[7]

Mit künstlerischer Absicht werden *ghṛtá* und *mádhu* in 6,70,4f. einander gegenübergestellt. Zuerst wird von Himmel und Erde gesagt: „Von Schmelzbutter sind Himmel und Erde umhüllt, Schmelzbutter triefend, Schmelzbutter mischend, an Schmelzbutter

---

acc. auf die *ápaḥ* bezieht, übersetzt beide Male „zum Opfer dienlich". Bei Auffassung als zu *marútaḥ* gehöriger nom. (so auch Graßmann Wb.) wohl beide Male etwa als „bei den Opfern hilfreich" wiederzugeben. Bei Thieme, Unters. z. Wortkunde u. Auslegung d. Ṛgveda, III: *vidátha*, sind beide Stellen nicht behandelt].

[1] Innerhalb desselben Liedes erscheinen Met und Milch in 5, 63, V. 1, 4 und 5.

[2] *ambáyo yanty ádhvabhir jāmáyo adhvarīyatā́m | pṛñcatī́r mádhunā páyaḥ.* Die Strophen 1, 23, 16—18 entsprechen, wie Bergaigne, J. As. 1889 I 125, gesehen hat, der gewöhnlichen Praüga-Anrufung der Sarasvatī.

[3] *śunám parjányo mádhunā páyobhiḥ śúnāsīrā́ śunám asmā́su dhattam.*

[4] Innerhalb desselben Liedes erscheinen Schmelzbutter und Met in 5, 62, 4 und 7.

[5] *ūrmím . . . ghṛtaprúṣam mádhumantam.*

[6] Ebenso 4, 58, 1. — Im weiteren Sinne ist *mádhu* und *ghṛtá* wohl in 10, 110, 10 zu verstehen: *vánaspátiḥ śamitā́ devó agníḥ svádantu havyám mádhunā ghṛténa*, [„Der Opferpfosten und der Priester Gott Agni sollen die Opfergabe mit Met und Schmelzbutter süßen"]. — 8, 24, 20 wird das Lied „süßer als *ghṛtá* und *mádhu*" genannt (*vácaḥ | ghṛtā́t svā́dīyo mádhunaś ca vocata*).

[7] *ghṛtám ukṣatā mádhuvarṇam árcate.*

reich.“[1] Dann heißt es: „Mit Met sollen uns Himmel und Erde besprengen, die mettriefenden, metmilchenden, metwirkenden.“[2] Ähnlich bittet der Dichter in 10,12,4 Himmel und Erde, die er eben *ghṛtasnū* genannt hat: „mögen uns die Eltern hier mit Met stärken.“[3] Und ähnlich stehen auch in 6,70,1 unter den Beiwörtern von Himmel und Erde *ghṛtávatī* und *madhudúghe* zusammen, und im folgenden Verse heißt es: „Unaufhörlich milchen die vielströmigen, milchversehenen Schmelzbutter für den gut Handelnden, sie, deren Satzungen rein sind; Himmel und Erde, die ihr über diese Welt herrscht, uns träufelt den Samen, der den Menschen heilsam ist.“[4] Gerade die letzte Äußerung zeigt deutlich, daß Schmelzbutter, Milch und Honig die um Himmel und Erde kreisende Himmelsflut ist, aus der der Regen zum Wohle des Menschen herniederströmt; vgl. auch oben 10,65,8 usw.

Wenn es 7,96,5 heißt: „Deine Wogen, Sarasvat, die metversehen, schmelzbuttertriefend sind, mit denen sei unser Helfer!“[5], so sind damit die himmlischen Wasser gemeint, da Sarasvat = Agni-Sonne ist.

8,6,43: „Die Kaṇvas haben diese frühere Dichtung, die von Met und Schmelzbutter schwoll, durch ein Preislied vermehrt“[6], ist doch wohl so zu verstehen, daß die „frühere Dichtung“ Madhu und Ghṛta einbrachte, natürlich in der Form des Regens. Ähnlich heißt es 8,51,10: „Die Seher haben das von Met (Soma) begleitete, Schmelzbutter triefende Lied gesungen.“[7]

Sicher auf das himmlische Naß geht es, wenn es 5,77,3 von den Aśvins heißt: „Herbei kommt euer goldbedeckter, madhufarbener, von Schmelzbutter triefender, Labungen bringender Wagen.“[8]

Ich habe oben bemerkt, daß wir *ghṛtá* in Verbindung mit Agni im allgemeinen im eigentlichen Sinne zu nehmen haben; in 3,1,7.8 aber scheinen mir Schmelzbutter und Met doch auf das Himmelswasser zu gehen: „Ausgebreitet sind seine allgestaltigen Schichten in der Stätte der Schmelzbutter, in der Strömung der Metsäfte;

---

[1] *ghṛténa dyā́vapṛthivī́ abhī́vṛte ghṛtaśríyā ghṛtapṛ́cā ghṛtāvṛ́dhā.*

[2] *mádhu no dyā́vapṛthivī́ mimikṣatāṃ madhuścútā madhudúghe mádhuvrate.*

[3] *mádhvā no átra pitárā śiśītām.*

[4] *ásaścantī bhū́ridhāre páyasvatī ghṛtáṃ duhāte sukṛ́te śúcivrate | rā́jantī asyá bhúvanasya rodasī asmé rétaḥ siñcataṃ yán mánurhitam.*

[5] *yé te sarasva ūrmáyo mádhumanto ghṛtaścútaḥ | tébhir no 'vitā́ bhava.*

[6] *imā́ṃ sú pūrvyā́ṃ dhíyam mádhor ghṛtásya pipyúṣīm | káṇvā ukthéna vāvṛdhuḥ.*

[7] *mádhumantaṃ ghṛtaścútaṃ víprāso arkám ānṛcuḥ.*

[8] *híraṇyatvaṅ mádhuvarṇo ghṛtásnuḥ pṛ́kṣo váhann ā́ rátho vartate vām.*

hier standen die strotzenden Kühe, die beiden großen Mütter des Meisters zusammengewandt. . . Es triefen die Ströme von Met und Schmelzbutter, da wo der Stier wuchs durch Weisheit.“[1]

Sicherlich ist in 8,59,3 von den himmlischen Flüssen die Rede: „Das ist wahr, Indra-Varuṇa: die schmelzbuttertriefende Welle des Mets melken sich die sieben Stimmen.“[2]

Wie leicht *mádhu*, *páyas* und *ghṛtá* ineinandergehen, zeigt das Lied an die Flurgötter 4,57. In V. 2 wird die metversehene Woge mit Milch und Schmelzbutter verglichen: „O Herr des Feldes, milche uns die metversehene Woge wie die Kuh die Milch, die metträufelnde, die wohl geläutert ist wie Schmelzbutter.“[3] In V. 3 wird mit dem Ausdruck *mádhu* gespielt; alles soll von *mádhu* erfüllt sein: „Mit Met versehen seien die Pflanzen, die Himmel, die Wasser, metversehen soll uns der Luftraum sein; der Herr des Feldes soll uns metversehen sein.“[4] In V. 5 aber werden wiederum die Genien Śuna und Sīra gebeten: „Mit der Milch, die ihr im Himmel bereitet habt, mit der beträufelt diese (Erde)“[5], und in V. 7 wird von der Furche gewünscht: „Sie soll uns milchversehen jedes folgende Jahr milchen.“[6] In der Schlußstrophe V. 8 werden Milch und Met dann nebeneinandergestellt: „Gedeihen soll uns Parjanya schaffen mit Met, mit Milch, Gedeihen Śuna und Sīra.“[7] Die Heranziehung Parjanyas ebenso wie die Äußerung in V. 5 lassen nicht den geringsten Zweifel, daß Met und Milch hier überall Ausdrücke für das himmlische Naß — sei es der Regen, sei es der Tau — sind.

Die drei Substanzen treten vereinigt auch in 10,64,9 auf: „Ihr göttlichen Wasser, Mütter, ihr süßende, schenket uns Milch samt Schmelzbutter und Met!“[8] Ebenso in 10,30,13: [„Als die Wasser

---

[1] *stīrṇá asya saṃháto viśvárūpā ghṛtásya yónau sraváthe mádhūnām | ásthur átra dhenávaḥ pínvamānā mahí dasmásya mātárā samīcí || ścótanti dhárā mádhuno ghṛtásya vṛ́ṣā yátra vāvṛdhé kávyena.* Auch Sāyaṇa bezieht die Worte auf die Himmelswasser: *ghṛtasyodakasya yonau garbhasthāne 'ntarikṣe . . . madhūnām udakānāṃ sravathe sravaṇe sati; madhuno 'tyantaṃ madhurasya ghṛtasyodakasya dhārāḥ.*

[2] *satyáṃ tád indrāvaruṇā ghṛtaścútaṃ* (so mit Khila statt des sinnlosen *kṛśásya vām* zu lesen) *mádhva ūrmíṃ duhate saptá váṇīḥ.*

[3] *ksétrasya pate mádhumantam ūrmíṃ dhenúr iva páyo asmā́su dhukṣva | madhuścútaṃ ghṛtám iva súpūtam.*

[4] *mádhumatīr óṣadhīr dyā́va ā́po mádhuman no bhavatv antárikṣam | ksétrasya pátir mádhumān no astu.*

[5] *yád divi cakráthuḥ páyaḥ | ténemā́m úpa siñcatam.*

[6] *sā́ naḥ páyasvatī duhām úttarām-uttarā́ṃ sámām.*

[7] *śunám parjányo mádhunā páyobhiḥ śúnāsīrā śunám asmā́su dhattam.*

[8] *devír ā́po mātáraḥ sūdayitnvò ghṛtávat páyo mádhuman no arcata.*

herbeikommend sichtbar wurden, Schmelzbutter, Milch und Met bringend"][1]. In der jungen Strophe 9,67,32 werden sie neben dem Wasser genannt: „Wer die von Pavamāna handelnden Verse studiert, die von den Ṛsis zusammengetragene Quintessenz, dem milcht Sarasvatī Milch, Schmelzbutter, Met und Wasser."[2]

Daß wir außer all diesen Flüssigkeiten auch noch den Soma im Himmelsstrome zu denken haben, zeigt 10,154,1, wo der Verstorbene angeredet wird: „Soma läutert sich für die einen, die andern genießen Schmelzbutter; denen Met strömt, auch zu denen mögest du gehen."[3] Die Seligen, zu denen der Tote gehen soll, halten sich, wie wir später sehen werden, an den himmlischen Strömen auf, und diese Ströme sind es, in denen Soma, Schmelzbutter und Met für sie fließen. Die Milch fehlt hier wohl nur, weil sie in dem Verse nicht unterzubringen war. Dafür verspricht der Verfasser von AV. 4,34,6 dem Darbringer des *viṣṭārin*-Reises einen Himmel, in dem die Ströme noch etwas reichhaltiger sind, wenn auch — charakteristisch für die spätere Zeit — der Soma fehlt und durch die Surā ersetzt ist: „(Die Ströme,) die Teiche von Butter bilden, deren Ufer Madhu sind, deren Wasser aus Surā besteht, die mit Milch gefüllt sind, mit Wasser, mit saurer Milch — alle diese Ströme mögen zu dir kommen in der himmlischen Welt, mit Met schwellend."[4]

Diese Fülle bereitet Verlegenheiten, wenn man den genauen Sinn einer Strophe bestimmen will, die unzweifelhaft ebenfalls auf diese Verhältnisse anspielt[5].

---

[1] *práti yád ā́po ádṛśram āyatī́r ghṛtám páyāṁsi bíbhratīr mádhūni.*

[2] *pāvamānī́r yó adhyéti ṛ́ṣibhiḥ sáṃbhṛtaṃ rásam | tásmai sárasvatī duhe kṣīráṃ sarpír mádhūdakám.*

[3] *sóma ékebhyaḥ pavate ghṛtám éka úpāsate | yébhyo mádhu pradhā́vati tā́ṁś cid evā́pi gacchatāt* [d wohl richtiger: „zu denen mögest du eingehen" (*ápi gam!*)].

[4] *ghṛtáhradā mádhukūlāḥ súrodakāḥ kṣīréṇa pūrṇā́ udakéna dadhnā́ | etā́s tvā dhā́rā úpa yantu sárvāḥ svargé loké mádhumat pínvamānāḥ.* — In dem dargebrachten Reismus wird alles das dargestellt; siehe Kauś. S. 66.

[5] Hier bricht das Ms. auf der unteren Hälfte der ersten Seite eines Doppelblattes ab. Auf der unteren Hälfte des zweiten Blattes (die obere ist frei) steht dann noch: „Allerdings ist es nicht zu verkennen, daß schließlich Butter und Honig doch nur Metaphern für das himmlische Wasser sind. Jedenfalls wird der Regen von wirklicher Schmelzbutter und wirklichem Honig, oder richtiger gesagt, von dem, was man dafür gehalten hat, Kauś. S. 94 mit dem Regen von gekochtem Fleisch und Blut und andern „grausigen" Regen auf eine Stufe und dem Wasserregen gegenübergestellt als ein Portentum, das eine Sühne erfordert (1 *atha yatraitāni varṣāṇi varṣanti ghṛtaṃ māṃsaṃ madhu ca yad v iriṇyaṃ yāni cāpy anyāni ghorāṇi varṣāṇi varṣanti*; 14 *ghṛtasya dhārā iha yā varṣanti pakvaṃ māṃsaṃ madhu ca yad v*

7,96,2[1] wird von der Sarasvatī gesagt: *ubhé yát te mahiná śubhre ándhasī adhikṣiyánti pūrávaḥ | sá no bodhy avitrī́ marútsakhā códa rā́dho maghónām.*

Roth (PW) wollte *ándhas* hier als Rasen (am Flußufer) fassen. Graßmann schloß sich ihm an: „Wenn deine beiden Rasenufer, Schöne du, das Volk umwohnt in großer Kraft, So sei vereint mit Maruts, unsre Schützerin, der Fürsten Güter mehre du.“ Ludwig übersetzt: „Wenn in großer Machtentfaltung die Pūrus sitzen an deinen beiden schönen (Ufer)wässern.“ Daß dieser Bedeutungsansatz für *ándhas* geradezu unmöglich ist, hat schon Hillebrandt, Ved. Myth. I 48ff. [vgl. I² 231ff.] betont. Bergaigne, Études [sur le lexique du Rig-Veda, JAS 1884 I 218, lehnt die Erklärungen als „Rasenufer“ und „Uferwässer“ ebenfalls ab und will die beiden *ándhasī* als „d'une part la rivière réelle, de l'autre la rivière céleste . . . ou encore la parole sacrée qui est une des formes de Sarasvatī“ verstehen. Er gelangt so zu der Übersetzung: „Puisque les Pūrus habitent près de tes flots, et te possèdent en outre sous la forme de la parole sacrée, sois-nous propice, etc.“]. Hillebrandt a. a. O. zieht zur Erklärung die schon von Ludwig beigebrachte Stelle ŚBr. 5, 1, 2, 10 heran: „Prajāpati gehören diese beiden Tränke, Soma und Surā. Daher ist Soma Wahrheit, Ansehen, Licht, Surā aber Lüge, Verwerflichkeit, Finsternis. Diese beiden Getränke gewinnt er.“[2] Er verweist weiter auf ŚBr. 12, 7, 3, 4: „Sie sahen das Wegtrinken beider Tränke.“[3] Hillebrandt will daher auch hier in den *andhasī* Soma und Surā sehen, aber es sollen nicht die Flüssigkeiten, sondern die Pflanzen, aus denen sie bereitet werden, gemeint sein. So kommt Hillebrandt zu der Übersetzung: „Wenn, du strahlende, die Pūrus gewaltsam sich der beiden

---

iriṇyam, dviṣantam etā anu yantu vṛṣṭayo 'pāṃ vṛṣṭayo bahulāḥ santu mahyam. lohitavarṣaṃ madhupāṃsuvarṣaṃ yad vā varṣaṃ ghoram aniṣṭam anyat, dviṣantam usw.).“ Nicht direkt zu dem Ms., aber inhaltlich in seine Nähe gehört ein Blatt mit folgender Notiz: „Man versteht nun auch, warum beim Rājasūya der König mit saurer Milch, Honig, Schmelzbutter und Sonnenregenwasser besprengt wird; AB. 8, 17, 1: *dadhi madhu sarpir ātapavarṣyā āpo 'bhyānīya.* (Nach Geldner Ü der König in 8, 46, 28 *ghṛtasnāḥ* ein gesalbter König.) In dem nach Deussen als Spruch für den König umgewandelten Teil des Rohitaliedes heißt es AV. 13, 1, 8: *sáṃ te rāṣṭrám anaktu páyasā ghṛténa* (siehe Am. Journ. Phil. 12, 433).“

[1] Das Folgende nach einem flüchtigen Konzept auf der Rückseite eines durchstrichenen Ms.-Blattes und vier Makulatur-Blättern.

[2] *prajāpater vā ete andhasī yat somaś ca surā ca | tataḥ satyaṃ śrīr jyotīḥ somo 'nṛtaṃ pāpmā tamaḥ surā | ete evaitad ubhe andhasī ujjayati.*

[3] *ta etad andhasor vipānam apaśyan.* „Gemeint sind auch hier Soma und Surā“ (Hillebr. a. a. O.).

Andhas (an deinen Ufern) bemächtigen, dann sei uns gnädig als Freundin der Maruts und wende uns zu die Gunst der Mächtigen."

Ich muß gestehen, daß mir der eigentliche Sinn der Verse bei dieser Übersetzung völlig unklar bleibt. Meint etwa Hillebrandt, daß die Sarasvatī zum Schutz gegen die Pūrus angerufen wird, die sich durch einen Raubzug der Soma- und Surā-Pflanzen bemächtigen wollen? Das wäre jedenfalls ganz unwahrscheinlich. Aber auch sonst erregt Hillebrandts Erklärung manche Bedenken. Es ist mir nicht bekannt, daß die Ufer der irdischen Sarasvatī, um die es sich hier nach Hillebrandt handelt, jemals als Heimat der Somapflanze bezeichnet wurden. Der Soma wächst vielmehr nach den Angaben des Veda wie des Awesta auf den Bergen[1]. Auch was Hillebrandt für Beziehungen der Sarasvatī zur Surā anführt, scheint mir nicht viel für seine Auffassung zu beweisen. Wenn bei der Sautrāmaṇī-Feier die Sarasvatī neben Indra und den Aśvins ihren Anteil an Surā erhält, so hängt das doch wohl nur mit dem sagenhaften Ursprung des Opfers zusammen; durch die Sautrāmaṇī heilten die Aśvins mit der Sarasvatī den somakranken Indra[2]. Jedenfalls scheint es mir unberechtigt, daraus den Schluß zu ziehen, daß die Ufer der Sarasvatī an Gerste oder den andern Pflanzen, aus denen die Surā hergestellt wurde, besonders reich gewesen seien. Hillebrandt zieht weiter AV. 6,30,1 heran:

devā́ imáṃ mádhunā sáṃyutaṃ yávaṃ sárasvatyām ádhi maṇáv acarkṛṣuḥ | índra āsīt sīrapatiḥ śatákratuḥ kīnā́śā āsan marútaḥ sudā́navaḥ ||

Er übersetzt die erste Hälfte der Strophe: „Die Götter pflügten diese mit Honig gemischte Gerste an der Sarasvatī ein über einem Amulett." Ich glaube nicht, daß das der Sinn der Strophe gewesen sein kann. Der Text ist offenbar verderbt. Der 2. Pada lautet in KS. 13,15: *sarasvatyā adhi mānā acakṛṣuḥ*, in SMB. 2,1,16: *sarasvatyā adhi vanāva carkṛdhi*, aber in TB. 2,4,8,7; Āp. Ś. 6,30,20; MŚ. 1,6,4,24; PG. 3,1,6: *sarasvatyā adhi manāv acarkṛṣuḥ*. Offenbar ist dies der richtige Text[3], und die ganze Strophe ist zu übersetzen: „Die Götter pflügten diese Gerste im Verein mit Honig für den Menschen aus der Sarasvatī. Indra Śatakratu war der Herr des Pfluges; die Treiber waren die schön

[1] S. die Zusammenstellungen bei Hillebrandt, Ved. Myth. I 60ff. (I² 240ff.).
[2] S. die Belege bei Hillebrandt, Ved. Myth. I 250 (I² 487).
[3] Im ersten Pāda lesen alle Rezensionen außer AV.: *etam u tyaṃ madhunā saṃyutaṃ yavam*.

träufelnden Maruts.“ Hier ist also, wie mir scheint ohne jede Beziehung auf das Surā-Getränk, von der Herkunft der Gerste die Rede: sie stammt aus der Sarasvatī, worunter sicherlich der himmlische Strom zu verstehen ist, und für die *dve andhasī* scheint mir die Strophe nichts zu ergeben.

An Hillebrandts Übersetzung von *adhikṣiyánti* hat ferner schon Ludwig, Über die neuesten Arbeiten, p. 66f., Anstoß genommen. Ich glaube aber, daß der Fehler mehr in der Zusammenfassung von *mahinā́* mit *adhikṣiyánti* liegt. Daß sich die Bedeutung von *ádhi kṣi* „sitzen bei“ weiter zu der von „besitzen“ entwickeln konnte, möchte ich nicht bestreiten; ähnlich heißt es 10, 92, 14: *viśā́m āśā́m ábhayānām adhikṣítam*. Ludwig vermutet dann weiter, ohne eigentliche Gründe anzuführen, die beiden *ándhasī* könnten sich auf die Wasser der himmlischen und der irdischen Sarasvatī beziehen. Oldenberg möchte im Anschluß an Hillebrandt darunter wieder Soma und Surā verstehen; mit den Worten „wenn . . . deiner beiden Tränke die Pūru walten“ könne ungefähr gemeint sein, daß die Pūru sowohl profanen Trunk wie den Somakult üben. Befriedigen dürfte das kaum.

Ich möchte, ehe ich eine neue Erklärung der Strophe versuche, zunächst auf eine grammatische Tatsache hinweisen, die bisher von allen übersehen zu sein scheint oder wenigstens in den Übersetzungen nicht zum Ausdruck kommt: das *yát* des Nebensatzes hat eine deutliche Entsprechung in dem *sá* des Hauptsatzes. Wir haben also zu übersetzen: „In der Weise (wörtlich: als eine solche) sei uns Helferin im Verein mit den Maruts, daß die Pūrus durch deine Macht (deine) beiden Säfte besitzen, du Glänzende. Fördere das Gut des Opferherrn!“ Die Glänzende, an die die Bitte gerichtet ist, kann nur die im vorhergehenden Verse (7, 96, 1) genannte Sarasvatī sein, die durch ihr Beiwort *asuryà nadínām* und die Erwähnung der *ródasī* als der Himmelsstrom gekennzeichnet ist. Was diese Sarasvatī spenden kann, zeigen die oben angeführten Stellen 7, 95, 2 und 9, 67, 32: Schmelzbutter und Milch oder Milch, Schmelzbutter, Madhu und Wasser. Etwas derartiges müssen auch die beiden *ándhasī* sein, und am wahrscheinlichsten dünkt es mir, daß Milch und Butter einerseits und andrerseits Madhu gemeint sind. Ghṛta und Payas sind einander so nahe verwandt, daß sie als eines gefaßt werden konnten. Das Madhu steht dem gegenüber, wie namentlich der Ausdruck *pṛñcatír mádhunā páyaḥ* in 1, 23, 16 zeigt[1]. Vor allem aber scheint mir für diese Erklärung zu sprechen, daß der Dichter

[1] Vgl. oben S. 352.

unseres Liedes selbst in V. 5 von den *ūrmáyo mádhumanto ghṛtaścútaḥ* des Sarasvat spricht[1]. Natürlich soll das aus Milch und Met bestehende Naß des himmlischen Stromes den Pūrus in der Form des Regens zugute kommen, so gut wie dem, der die Pāvamānīs studiert. Das ist sicherlich der Grund, weshalb die Sarasvatī in unserer Strophe ausdrücklich als *marútsakhā* bezeichnet wird; die Maruts sind ja die Götter, denen die Beförderung der Himmelsflut auf die Erde obliegt. Ich glaube daher auch in diesem Beiwort eine Stütze für meine Auffassung sehen zu dürfen.

Ich[2] halte es nicht für richtig, in *ghṛtá*, *mádhu* oder *páyas* immer nur figürliche oder poetische Bezeichnungen des Wassers oder Regens oder gar der Fruchtbarkeit zu sehen[3]. Ich glaube, daß wir der Auffassung der Dichter näher kommen — und das gilt nicht nur für diesen Fall —, wenn wir das, was sie sagen, wörtlicher nehmen, so wie wir klassische Texte interpretieren. Mbh. 13,26, in dem Hymnus auf die Gaṅgā, die, wie wir sahen, mit dem vedischen Himmelsstrome identisch ist, finden sich unter den Beiwörtern *payasvinīṃ ghṛtinīm* (82), *madhumatīm* (84), *ghṛtavahā* (88), *madhusravā ghṛtadhārā ghṛtārciḥ* (90). Wie der Stotradichter seine Gaṅgā, so haben sich sicherlich auch die vedischen Inder ihren Strom mit Milch und Met und Schmelzbutter gefüllt gedacht. Dieser Wunderstrom hatte für sie gewiß ebensoviel Realität wie die Milch- oder Molken- oder Sirup- oder Branntweinmeere für den mittelalterlichen Inder.

III. DER PRAVARGYA[4]

Daß *páyas*, *ghṛtá*, *mádhu* als Bestandteile der Himmelsflut mehr als ein Bild sind, scheint mir vor allem daraus hervorzugehen, daß der Milchstrom des Himmels auch im Ritual schon der ältesten Zeit einen greifbaren Ausdruck gefunden hat.

---

[1] Vgl. oben S. 353.

[2] Unpaginierte Rückseite einer durchstrichenen Ms.-Seite.

[3] So setzt z.B. Geldner im Glossar an für *páyas*: „1. Milch, 2. Naß als Milch der Wolke oder Flüsse, Wasser, Flut (oft ist Bedeutung 1 als Bild festgehalten)“, für *ghṛtá*: „Schmelzbutter, Schmalz, Ghee. Figürlich für den Regen; als Bild der Fruchtbarkeit, des Segens.“ Oldenberg, ZDMG 62, 465 will sogar in dem *mádhu* von *madhuścút*, dem stehenden Beiwort des Kośa, nur eine poetische Bezeichnung des Wassers sehen [vgl. S. 378].

[4] Zum Thema Pravargya, das Lüders in einem (nicht erhaltenen) Vortrag vor der Religionswissenschaftlichen Vereinigung in Berlin behandelt

Das spätere Ritual kennt im Zusammenhang mit dem Somaopfer ein Milchopfer, den Pravargya[1], der davon seinen Namen hat, daß in einem irdenen Topfe Milch heiß gemacht wird (*pra vṛj*, eigentlich „ans Feuer setzen"). Der Pravargya findet an den Upasad-Tagen statt, und zwar zweimal am Tage, am Morgen und am Abend. Der Topf, der den Namen Mahāvīra führt, wird aus Ton, und zwar aus drei, fünf oder mehr Ringen, hergestellt; in der Mitte ist er eingebogen. Es werden außerdem noch zwei weitere Reservetöpfe hergestellt und eine Reihe von anderen Gefäßen. Der Mahāvīra wird auf eine silberne Platte auf einem Erdaufwurf gestellt und mit einer goldenen Platte zugedeckt. Feuer wird um ihn herumgelegt. Wenn er glüht, wird die goldene Platte abgehoben und zunächst Butter hineingegossen (Kāt.), dann die Milch einer Kuh und einer Ziege. Unter Hersagung der zehn Namen des Windes wird er fortgeschafft und die heiße Milch (*gharmá*) den Aśvins dargebracht. Dann wird der Topf mit gekochter saurer Milch gefüllt und diese nach den verschiedenen Himmelsgegenden geopfert. Zum Schluß der ganzen Zeremonie fordert der Adhvaryu den Prastotṛ auf, das Varṣāhāra- und das Iṣṭāhotrīya-Sāman zu singen.

Daß der Pravargya ursprünglich ein selbständiges Opfer war, deutet, wie Hillebrandt bemerkt, schon die Meinungsverschiedenheit über seine Darbringung an. Nach den einen soll er bei der erstmaligen Darbringung des Somaopfers stattfinden, nach andern nicht. Jedenfalls ist er ein sehr altes Opfer, das schon in den Liedern des Ṛg- und Atharvaveda mehrfach erwähnt wird.

In dem Liede 10,181, das von der Auffindung verschiedener Bestandteile des Opfers durch die Ṛṣis handelt, wird V. 3 auch des *gharmá* gedacht: „Von dem glänzenden Dhātṛ, von Savitṛ und Viṣṇu, von der Sonne her brachten diese den Milchkessel."[2] 5,30,15 rühmt der Sänger, viertausend Kühe bei den Ruśanas empfangen zu haben: „Sogar einen ehernen Milchkessel, der erhitzt ans Feuer zu

---

und auch im „Kränzchen" vorgetragen hat, liegen außer ansehnlichen Stellensammlungen und Notizen ein Konzept und eine davon stark abweichende, von 1—8 paginierte, dann unpaginierte und vor Beendigung des Themas abbrechende Reinschrift vor; diese ist im Folgenden wiedergegeben.

[1] Zum Folgenden vgl. Hillebrandt, Rituallit. § 69. — Pravargya aus dem zerquetschten Haupte des Rudra entstanden TA. 1, 5, 2. — Pravargya ausführlich in TA. behandelt.

[2] *dhātúr dyútānāt savitúś ca víṣṇor á sûryād abharan gharmám eté.* — Man könnte auch übersetzen: „. . . brachten diese den Milchtrank." *gharmá* bedeutet sowohl den Milchkessel als auch die heiße Milch, und es ist oft unmöglich, zwischen den zwei Bedeutungen zu scheiden.

setzen war, auch den empfingen wir Sänger.“[1] Es wurde also in alter Zeit nicht ein tönerner Topf, sondern ein eherner Kessel für das Opfer verwendet.

5,43,7 wird von den mit dem Kessel vorgenommenen Manipulationen gesprochen: „Den die Sänger salben wie die (*barhis*?) ausbreitenden[2], ihn durch Feuer glühend machend wie das mit der Netzhaut versehene (Opferstück?)[3], der Wahrheit sprechende Milchkessel ward an das Feuer gesetzt wie in des Vaters Schoß der liebste Sohn.“[4] In der folgenden Strophe (5,43,8) wird das Lied aufgefordert, wie ein Bote zu gehen, die Aśvins herbeizurufen[5]. Der heiße Milchtrank wurde also genau wie in späterer Zeit den Aśvins dargebracht. Das gleiche wird durch 5,76,1 bezeugt: „Agni beleuchtet das Antlitz der Morgenröten; es erhoben sich der Sänger Reden, die zu den Göttern gehen. Kommt jetzt hierher, ihr Wagenlenker, ihr Aśvins, zu dem schwellenden Milchkessel.“[6] Die Strophe zeigt zugleich, daß der Pravargya am Morgen dargebracht wurde, wie wir das bei dem Charakter der Aśvins erwarten sollten. Von einer abendlichen Feier ist in den Liedern nicht die Rede, so daß es möglich ist, daß diese erst im späteren Ritual aufgekommen ist.

Zweimal wird die Darbringung des *gharmá* an die Aśvins zusammen mit der des Soma erwähnt:

> 8,9,4: „Dieser heiße Milchtrank, ihr Aśvins, wird für euch unter Preislied eingegossen, dieser metreiche Soma, ihr Stutenreichen (?, Gewinnreichen?), durch den ihr an Vṛtra gedenken möget“[7];

---

[1] *gharmáś cit taptáḥ pravṛ́je yá ā́sīd ayasmáyas tám v ā́dāma víprāḥ.*

[2] Das im zweiten Pāda im Vergleich erscheinende *vapávantam* legt es nahe, auch in *prathā́yantaḥ* einen Ausdruck aus der Sprache des Opferrituals zu suchen. Sollte es mit dem *prathas* zusammenhängen, das nach 10, 181, 1 der Name eines *havís* ist, das mit dem *gharmá* zusammenzuhängen scheint?

[3] Oder „den mit der Netzhaut versehenen (Spieß)“?

[4] *añjánti yám prathā́yanto ná víprā vapávantaṃ nā́gníṇā tápantaḥ | pitúr ná putrá upási préṣṭha ā́ gharmó agním ṛtáyann asādi.*

[5] *ácchā mahī́ bṛhatī́ śáṃtamā gír dūtó ná gantv aśvínā huvádhyai.*

[6] *ā́ bhāty agnír uṣásām ánīkam úd víprāṇāṃ devayā́ vā́co asthuḥ | arvā́ñcā nūnáṃ rathyehá yātam pīpivā́ṁsam aśvinā gharmám ácchā.* — Ebenfalls auf die Darbringung des *gharmá* dürfte es gehen, wenn es 5, 73, 8 heißt: *yát samudrā́ti párṣathaḥ pakvā́ḥ pṛ́kṣo bharanta vām*, „Wenn ihr übers Meer fahrt, bringen sie euch gekochte Labungen“. Im Vergleich erscheint der *gharmá* 8, 89, 7: *gharmáṃ ná sā́man tapatā suvṛktíbhir júṣṭaṃ gírvaṇase bṛhát.*

[7] *ayáṃ vāṃ gharmó aśvinā stómena pári ṣicyate | ayáṃ sómo mádhumān vājinīvasū yéna vṛtráṃ ciketathaḥ.*

8,9,7: „Der Ṛṣi hat jetzt das Preislied der Aśvins in lieblicher (Rede) erdacht. Den süßesten Soma, den heißen Milchtrank möge der Atharvan einschenken.“[1]

Am ausführlichsten wird das ganze Opfer in 1,164,26—29 geschildert. Zunächst wird die Kuh, die die Milch liefern soll, herangeführt, während der Kessel schon erhitzt ist (1,164,26): „Herbei rufe ich diese gutmilchende Kuh. Mit guter Hand soll der Kuhmelker diese melken. Den trefflichsten Antrieb gewähre uns Savitṛ. Der Milchkessel ist erhitzt. Das will ich gut verkünden.“[2]

Die folgende Strophe (1,164,27) setzt die Schilderung fort. Die Kuh ist aber hier wohl die in den Kessel gegossene Milch. Der Kessel wird als das Kalb hingestellt, nach dem sie sich sehnt, und ausdrücklich werden wieder die Aśvins als die Empfänger der Milch bezeichnet: „*hiṅ* machend ist die Herrin der Güter herbeigekommen, nach dem Kalbe im Herzen verlangend. Möge diese Kuh Milch für die Aśvins milchen. Sie möge wachsen zu großem Gedeihen.“[3]

Auch in der nächsten Strophe (1,164,28) ist noch von der Kuh die Rede, aber, wie mir scheint, in etwas anderem Sinne: „Es brüllte die Kuh nach dem Kalbe, das die Augen aufschlug. *hiṅ* machte sie nach dem Haupt hin, um (dann) zu brüllen. Dem *sṛ́kvan*[4] Milchkessel zublökend brüllt sie ihr Gebrüll. Sie strotzt von Milch.“[5] Das Kalb ist natürlich wieder der Milchkessel. Wenn von dem Kalbe gesagt wird, daß es die Augen aufschlägt, so kann sich das nur auf das Abheben des Deckels — der Goldplatte der Ritualtexte — beziehen. In diesem Stadium der Zeremonie muß die Kuh bereits gemolken sein, und ich glaube daher, daß die „Kuh“ hier, wie sicher in der folgenden Strophe, die Milch ist. Zu beachten ist, daß hier nicht mehr von *dhenú* oder *aghnyá*, sondern von *gó* gesprochen wird, das so häufig der Name der Milch ist. Das *hiṅ*-Machen geht jetzt offenbar auf das Zischen der in den Kessel gegossenen Milch, das Brüllen auf das Geräusch, das die kochende Milch macht. Das ist sicher in

---

[1] *ā́ nūnám aśvínor ṛ́ṣi stómaṃ ciketa vāmáyā | ā́ sómam mádhumattamaṃ gharmáṃ siñcad átharvaṇi.*

[2] *úpa hvaye sudúghāṃ dhenúm etā́ṃ suhásto godhúg utá dohad enām | śréṣṭhaṃ savā́ṃ savitā́ sāviṣan no 'bhi̯ddho gharmás tád u ṣú prá vocam.*

[3] *hiṅkṛṇvatī́ vasupátnī vásūnāṃ vatsám icchántī mánasābhy ā́gāt | duhā́m aśvíbhyām páyo aghnyéyáṃ sā́ vardhatām mahaté saúbhagāya.*

[4] *sṛ́kvan* ist, wie Oldenberg bemerkt, offenbar Adjektiv zu *gharmá* von unbekannter Bedeutung. Mit *sṛ́kvan*, m. dual. „Mundwinkel“ hängt es sicherlich zusammen, aber erst auf Grund der unbekannten Etymologie.

[5] *gaúr amīmed ánu vatsám miṣántaṃ mūrdhā́naṃ híṅ akṛṇon mā́tavā́ u | sṛ́kvāṇaṃ gharmám abhí vāvaśānā́ mímāti māyúm páyate páyobhiḥ.*

der folgenden Strophe (1,164,29) der Fall, wo nun auch auf das große Wunder angespielt wird, das sich mit der Milch begibt: „Es summt dieser, von dem die Kuh(milch) eingeschlossen ist. Sie brüllt ihr Gebrüll, an das sprühende (Feuer) gesetzt. Sie macht ja den Sterblichen sich ducken durch ihr Geknatter. Zum Blitz werdend streifte sie die Hülle ab.“[1] Auf diese Verwandlung werden wir später zurückkommen.

Die Strophen 1,164,27.28 haben eine Nachahmung in einer Strophe des Liedes an die Honigpeitsche, AV. 9,1,8, wo von drei Gharmas die Rede ist: „Die heftig *hiṅ* machende, große, Kraft verleihende, die mit lautem Schalle zu dem Gelübde geht — den drei Gharmas zublökend brüllt sie ihr Gebrüll. Sie strotzt von Milch.“[2] Auf das Verhältnis der Honigpeitsche zu der Kuh kann erst später eingegangen werden. Da man nicht gleichzeitig drei Kessel verwendet haben wird[3] und *gharmá* sowohl den Kessel wie die Milch bezeichnen kann, so scheint mit den drei Gharmas hier die Milch gemeint zu sein, die sich in einem durch Einbuchtungen dreifach gegliederten Kessel befindet.

Die wertvollsten Aufschlüsse über den Pravargya der alten Zeit gewährt uns endlich das Froschlied 7,103, wo die Frösche, die zu Beginn der Regenzeit zu neuem Leben erwachen, als Priester hingestellt werden, die den Pravargya beendet haben und nun ein Sattra feiern; V. 8. 9: „Die mit Soma versehenen Brahmanen haben ihre Stimme erhoben, das jährliche Gebet haltend. Die Adhvaryus, die, mit den Milchkesseln versehen, geschwitzt haben, kommen zum Vorschein; keiner bleibt verborgen. Sie wahren die Göttersetzung des zwölfteiligen (Jahres); diese Männer verfehlen die Zeit nicht. Wenn im Jahreslaufe die Regenzeit gekommen ist, erlangen die erhitzten Milchkessel ihr Ende.“[4]

Wahrscheinlich ist das Pravargya-Opfer auch mit dem *vratá*, von dem in V. 1 gesprochen wird, identisch (7,103,1): „Die das Gelübde

---

[1] *ayáṃ sá śiṅkte yéna gaúr abhṭvṛtā mímāti māyúṃ dhvasánāv ádhi śritā́ | sā́ cittíbhir ní hí cakā́ra mártyaṃ vidyúd bhávantī práti vavrím auhata.*

[2] *hiṅkā́rikratī bṛhatṭ vayodhā́ uccaírghoṣā́bhy éti yā́ vratám | trṭn gharmā́n abhí vāvaśānā́ mímāti māyúm páyate páyobhiḥ.* — Zu der Bezeichnung des Pravargya als *vratá* vgl. weiter unten 7, 103, 1 und das dazu Gesagte. *vratá* ist aber hier wahrscheinlich sekundär für *vatsá* eingetreten.

[3] In 5, 43, 7 wird ja ausdrücklich von einem Kessel gesprochen.

[4] *brāhmaṇā́saḥ sómino vácam akrata bráhma kṛṇvántaḥ parivatsarṭṇam | adhvaryávo gharmíṇaḥ siṣvidānā́ ávir bhavanti gúhyā ná ké cit || deváhitiṃ jugupur dvādaśásya ṛtúṃ náro ná prá minanty eté | saṃvatsaré prāvṛ́ṣy ágatāyāṃ taptā́ gharmā́ aśnuvate visargám.*

haltenden Brahmanen, die ein Jahr lang dagelegen haben, die Frösche haben ihre von Parjanya gestärkte Rede begonnen.“[1] Hillebrandt, Rituallit. S. 136, hat für die Auffassung von *vratá* in diesem Sinne auf ĀpŚ. 15, 21, 1: [„Ein Jahr lang soll man dieses Gelübde halten; in eben diesem Jahre soll man studieren“][2] verwiesen. Danach wurde also das Milchopfer das ganze Jahr hindurch dargebracht bis zum Eintritt der Regenzeit; dann wurde es eingestellt.

Oldenberg, Rel. d. Veda[4] 446ff., hat die Vermutung ausgesprochen, daß in dem Pravargya ein ursprünglich auf die Sonne gerichteter Zauber vorliege. „Die Hitze des Gluttranks stellt die Sonnenhitze dar; das Opfer soll diese sichern, stärken, vor allem aber sie dem Opferer zugute kommen lassen.“ „Was speziell den Inhalt des Kessels, die Milch, anlangt, so scheint die weiße Flüssigkeit Symbol des Sonnenglanzes zu sein.“ „Indem man die Milch glühend macht, teilt man der Sonne Glut mit; und wenn dann weiter, einer mehrfach hervorgehobenen Tendenz entsprechend, der Zauber die Gestalt eines von den Göttern genossenen Opfers annimmt, welche Gottheiten wären mit so großem Recht Empfänger dieses Opfers wie die vor dem Erscheinen der Sonne den Morgen beherrschenden Aśvins?“ Oldenberg beruft sich für seine Erklärung auf die oben angeführte Stelle 10, 181, 3, die aber nichts beweisen kann, da die Sonne hier neben Dhātṛ, Savitṛ und Viṣṇu offenbar nur als der höchste himmlische Aufenthaltsort des Gharma genannt ist. Oldenberg führt jedoch weiter auch eine Reihe von Observanzen, von Sprüchen bei der Feier, von Erklärungen der Brāhmaṇas an, aus denen in der Tat hervorgeht, daß zwischen der Sonne und dem Gharma eine gewisse Beziehung bestehen muß. Ich muß trotzdem gestehen, daß mir die Oldenbergsche Deutung recht wenig einleuchtet. Wie sollte man denn in einem Lande, wo die Sonne täglich dörrende Glut versendet, auf den Gedanken gekommen sein, diese Kraft der Sonne noch durch einen Zauber zu verstärken? Und das muß noch seltsamer erscheinen, da wir aus 7, 103, 9 erfahren, daß das ein volles Jahr dargebrachte Opfer gerade am ersten Tage der Regenzeit sein Ende findet, also genau zu der Zeit, wo man allenfalls eine Kräftigung der Sonne als berechtigt anerkennen könnte. Und wenn man wirklich eine Kräftigung der Sonne als notwendig befunden haben sollte, warum wurde dann das Opfer nicht dieser

---

[1] *saṃvatsaráṃ śaśayānā́ brāhmaṇā́ vratacāríṇaḥ | vā́cam parjányajinvitām prá maṇḍúkā avādiṣuḥ.*

[2] *saṃvatsaram etad vrataṃ caret; etasminn eva saṃvatsare 'dhīyīta.*

direkt dargebracht, sondern den Aśvins, in denen doch niemand Vertreter der Sonne erblicken wird! Höchst unbefriedigend ist schließlich doch auch die Deutung der Milch als des Sonnenglanzes. Konnte man denn für den Sonnenglanz kein besseres Symbol finden als die Milch, die noch dazu in einem gebrannten Tongefäß oder in älterer Zeit in einem ehernen Kessel eingeschlossen ist?

Nun glaube ich allerdings, daß eine Deutung des ursprünglichen Sinnes des Pravargya von dem Milchtopfe ausgehen muß, der im Mittelpunkte der ganzen Zeremonie steht. Er ist mit einer goldenen Platte bedeckt und steht auf einer silbernen Platte, die wiederum auf einem Erdaufwurf ruht. Gold ist, wie wir gesehen haben, ein Symbol Agnis und weiter der Sonne und des unsichtbaren Himmels überhaupt[1]. Wenn die goldene Platte hier etwas Derartiges bedeuten soll, so muß die silberne Platte eine entsprechende Erklärung finden. Man könnte versucht sein, die Verwendung von Gold und Silber in der bekannten AB. 7,12 beschriebenen Sühnezeremonie zur Erklärung heranzuziehen. Diese Zeremonie findet statt, wenn die Regel verletzt ist, nach der das Feuer am Morgen vor Aufgang der Sonne, am Abend nach Sonnenuntergang „auszuheben" ist: „Wenn die Sonne über jemandes Feuer, ehe es ausgehoben ist, aufgehen oder untergehen sollte, was ist die Sühne dafür? Indem er Gold vor sich hält, soll er (das Feuer) am Abend ausheben. Gold ist reines Licht, reines Licht ist jene (Sonne). So hebt er (das Feuer) aus, indem er gerade dieses reine Licht schaut. Indem er Silber dazwischenhält, soll er (das Feuer) am Morgen ausheben. Das ist eine Form der Nacht."[2] Sonne und Nacht kann aber das Gold und das Silber bei dem Pravargya kaum bedeuten, und in der Tat ist das Silber in Verbindung mit Gold auch noch das Symbol für etwas anderes. ŚBr. 3,4,4,3 wird erzählt, daß die Götter und Dämonen miteinander im Streit lagen: „Darauf machten sich die Asuras in diesen Welten Burgen, eine eherne in dieser Welt, eine silberne im Luftraum, eine goldene im Himmel."[3] Gold, Silber und

---

[1] Von Apāṃ napāt, der sich aus der Himmelswelt als Agni hernieder-gelassen hat, wird gesagt (2, 35, 10): *hiraṇyáyāt pári yóner niṣádyā*, „nachdem er sich aus der goldenen Stätte niedergelassen".

[2] *yasyāgnim anuddhṛtam ādityo 'bhyudiyād vābhyastamiyād vā (praṇīto vā prāg ghomād upaśāmyet) kā tatra prāyaścittir iti || hiraṇyaṃ puraskṛtya sāyam uddharej. jyotir vai śukraṃ hiraṇyaṃ, jyotiḥ śukram asau; tad eva taj jyotiḥ śukraṃ paśyann uddharati. rajatam antardhāya prātar uddhared, etad rātrirūpam.*

[3] *tato 'surā eṣu lokeṣu puraś cakrire 'yasmayīm evāsmiṁl loke rajatām antarikṣe hariṇīṃ divi.*

Erz sind also der Reihe nach charakteristisch für Himmel, Luftraum und Erde[1]. Beim Pravargya finden wir übereinandergeschichtet Gold, Silber und Erde; es scheint mir zweifellos, daß diese drei Substanzen Symbole der drei Welten sind. Jenseits des Luftraums, diesseits des unsichtbaren Himmels fließt der Strom, der, wie wir gesehen haben, Milch führt. Beim Pravargya steht zwischen dem Gold und dem Silber ein Topf oder ein Kessel mit Milch. Dieser Topf mit Milch kann nur das von den Milchfluten erfüllte Bett des himmlischen Stromes bedeuten. Die Milch ist heiß; auch die Fluten des Himmelsstromes sind heiß, denn in ihnen zieht die Sonne ihre tägliche Bahn[2]. Daß die heiße Milch tatsächlich das Symbol für die Himmelsflut ist, scheint mir vor allem aus ein paar Stellen hervor-

---

[1] Der Symbolismus von Silber und Gold tritt im Ritual auch bei den Schlußzeremonien der Sautrāmaṇī hervor. Nach der Vanaspatispende setzt man eine aus Muñja geflochtene Āsandī zwischen die beiden Vedis nieder und breitet ein schwarzes Fell darüber, auf das der Opferer sich niedersetzt. Unter seine Füße erhält er zwei Platten: unter den linken („schütze vor dem Tode!") eine von Silber, unter den rechten („schütze vor dem Blitze!") eine von Gold, oder auf das Haupt (Hillebrandt, Rituallit. S. 161). Ich bin überzeugt, daß das Auflegen der goldenen Platte auf das Haupt der ursprüngliche Ritus ist. Der Opferer, der unter seinem Fuße Silber, über seinem Haupte Gold hat, ist damit symbolisch in den Raum zwischen Luft und Himmel, in den unteren Himmel versetzt, wo die Himmelsflut strömt. Darum werden auch dem zwischen Gold und Silber dasitzenden Opferer die Überreste der 32 Fettgrahas aufs Haupt gegossen, so daß das Fett bis auf seinen Mund herabläuft (Hillebrandt a.a.O.). Den Opferer mit dem Fette des Himmels zu versehen, das Wohlstand auf Erden verbürgt, war offenbar der Zweck der Zeremonie.

[2] Eine ähnliche Vorstellung tritt im AV. 1, 25, 1 zutage. Da wird von der uranfänglichen Geburtsstätte des Takman gesagt, daß sie da gewesen sei, wo die Erhalter des Gesetzes Verehrung bezeugten, als Agni die Wasser, nachdem er in sie eingegangen, brannte (*yád agnír ápo ádahat pravíśya yátrākṛṇvan dharmadhṛ́to námāṁsi | tátra ta āhuḥ paramáṃ janítraṃ sá naḥ saṃvidván pári vṛṅdhi takman*). In dem zu dem Liede gehörigen Ritual wird der Zustand der himmlischen Wasser, der sich beim Eingehen Agnis in sie ergab, genau nachgeahmt. Nach Kauś. 26, 25 macht man eine Axt glühend, während man das Lied flüstert, bringt das Wasser zum Sieden, indem man die glühende Axt hineintaucht, und begießt damit den Kranken von oben nach unten (*yad agnir iti paraśuṃ japaṃs tāpayati kvāthayaty avasiñcati*), natürlich nicht, wie Bloomfield (SBE. 42, 270) meint, weil man glaubte, daß das heiße Wasser die Hitze aus dem Fieberkranken ziehen werde — der Takman ist ebenso kalt wie heiß (V. 4) —, sondern mit der Absicht, ihm sein *paramáṃ janítram* nahezubringen, die heißen himmlischen Wasser, und ihn so zu veranlassen, in diese wieder einzugehen. Darum wird am Schlusse von AV. 1, 25, 1 Takman noch besonders darauf hingewiesen, daß er seine eigentliche Stätte kenne so gut wie der Beschwörende selbst und daher denKranken verlassen müsse. *saṃvidván* ist ganz etwas anderes als *saṃvidānáḥ*, womit die Übersetzer es verwechseln.

zugehen, wo die Fluten selbst *gharmá* genannt werden. 7,33,7 wird die Allwissenheit der Vasiṣṭhas gerühmt: „Drei legen den Samen in die Wesen; drei sind die arischen Sprossen mit dem Licht als erstem. Drei Gharmas folgen der Uṣas. Alle diese kennen die Vasiṣṭhas.“[1] Auf die drei Erzeuger und die drei Erzeugnisse in der ersten Strophenhälfte brauche ich hier nicht einzugehen. Die drei Gharmas des dritten Pāda hat man, wie Geldner (Komm.) bemerkt hat, schon im TāB. 20,15,2f. als Feuer, Wind und Sonne aufgefaßt[2]. Dem steht aber doch ein großes Bedenken gegenüber. Es ist wohl verständlich, daß man Feuer und Sonne als die „heißen“ bezeichnen konnte; aber wie sollte der Wind zu diesem Prädikate gekommen sein? Oldenberg, Rel. d. Veda² 447, hat denn auch die drei *gharmáṣaḥ* auf die Gluttränke bezogen, die die Morgenröte begleiten. Man kann mit Recht an dem Ausdruck *sacante* Anstoß nehmen, wenn man die *gharmáṣaḥ* auf die Milch in dem Kessel auf der Opferstätte bezieht. Auch handelt es sich in der ersten Hälfte der Strophe sicherlich nicht um rituelle Erfindungen der Vasiṣṭhas, sondern um die Erkenntnis kosmischer Rätsel. Alle Schwierigkeiten schwinden sofort, wenn man die *gharmáṣaḥ* auf die Milchströme bezieht, für die die Milch des Pravargya nur das Symbol ist. Daß die heißen Milchströme hier in der Dreizahl auftreten, entspricht durchaus der Anschauung von der Dreiteilung des Himmels und der dadurch bedingten Verdreifachung des Himmelsstromes[3]. Diese drei Milchströme begleiten die Uṣas, die natürlich ebenso wie die Sonne in der Himmelsflut dahinzieht. Die gleichen drei Gharmas kommen AV. 8,9,13 vor: „Dem Weg des Ṛta gingen drei (weibliche Wesen) nach; drei (männliche) heiße Ströme gingen dem Samen nach. Eine stärkt die Nachkommenschaft, eine die Labung, eine schützt die Herrschaft der Gottverbundenen.“[4] Auch hier erscheinen die drei Gharmas in engster Verbindung mit den Uṣas; denn die drei weiblichen Wesen, die den Pfad des Ṛta wandeln, können nach dem ganzen Zusammenhang, in dem die Strophe erscheint, nur die

---

[1] *tráyaḥ kṛṇvanti bhúvaneṣu rétas tisráḥ prajā́ ā́ryā jyótiragrāḥ | tráyo gharmā́sa uṣā́saṃ sacante sárvāṁ ít tāṁ ánu vidur vásiṣṭhāḥ.*

[2] *tráyo gharmā́sa uṣā́saṃ sacante | agnir uṣasaṃ sacate vāyur uṣasaṃ sacate 'sāv āditya uṣasaṃ sacate.* Dieselbe Erklärung führt Sāyaṇa zu der Strophe aus den Śātyāyanaka an. Nach Geldner Ü können die drei Opferfeuer oder die Feuer der drei Welten oder drei mystische *gharmá* (heiße Milch)opfer gemeint sein.

[3] Siehe unten S. 692f.

[4] *ṛtásya pánthām ánu tisrá ā́gus tráyo gharmā́ ánu réta ā́guḥ | prajā́m ékā jínvaty ū́rjam ékā rāṣṭrám ékā rakṣati devayūnā́m.*

Morgenröten sein. Der Pfad des Ṛta ist, wie wir später sehen werden, die Bahn in den Himmelswassern.[1] Wie die Morgenröten dem Pfad des Ṛta folgen, so gehen die heißen Milchströme selbst dem *rétas* nach, unter dem wiederum das Ṛta zu verstehen ist[2].

Die ganze Strophengruppe AV. 8, 9, 11ff. kehrt mit Varianten TS. 4, 3, 11, 1ff. wieder. In der AV. 8, 9, 11 entsprechenden Strophe wird von drei „Größen" gesprochen, die die Uṣas begleiten[3]. Sāyaṇa deutet diese auf Agni, Mond und Sonne; aber wie Geldner (Komm.) bemerkt, sind sie offenbar mit den drei *gharmáḥ*, also nach meiner Auffassung den drei heißen Milchströmen im Himmel, identisch.

Soweit der Pravargya ein Zauber ist, dient er also dazu, den Milchstrom zu stärken, genau so wie das Somaopfer, soweit es ein Zauber ist, den Zweck hat, den Somaquell im höchsten Himmel immer wieder zu füllen. Notwendig ist die Stärkung des Milchstromes, weil aus ihm der Regen kommt. Darum wird in dem späteren Ritual auch die ganze Feier mit der Absingung des Varṣāhāra-Sāman, des Regenbringer-Sāman, geschlossen. Und wir können nun auch verstehen, warum einst der Pravargya das ganze Jahr über vollzogen wurde und die Gharmas beiseite gestellt wurden, wenn die Regenzeit begann. Mit diesem Zeitpunkt ist ja der Zweck des Zaubers erreicht; der überquellende Himmelsstrom ergießt seine Milch auf die Erde. Daß das in der Tat das Ziel der ganzen Veranstaltung ist, geht deutlich, soweit es der mystische Charakter des Liedes erlaubt, aus 1, 164, 29 hervor. Hier wird ja auf das große Mysterium hingewiesen, wie die *gó*, die Milch, ihre Hülle, ihre irdische Erscheinungsform, abstreift und sich in den Blitz verwandelt und den Menschen durch Geknatter sich ducken macht — ein unverkennbarer Ausdruck für das losbrechende Gewitter.

Wir haben endlich noch die Frage zu beantworten, warum der heiße Milchtrank gerade den Aśvins dargebracht wird. Um das zu erklären, werden wir zunächst das Verhältnis der Aśvins zum Madhu untersuchen müssen[4].

---

[1] [Diese Deutung ist später aufgegeben].

[2] Genaueres später.

[3] *traya enāṃ mahimānaḥ sacante.*

[4] Das Pravargya-Ms. bricht hier ab. Zu dem folgenden Kapitel über die Aśvins und das Madhu vgl. oben S. 339 Anm. 1. Von der Behandlung des Madhusūkta (AV. 9, 1) bis zum Schluß liegt ein zusammenhängendes Konzept vor.

IV. DAS MADHU DER AŚVINS

Schon aus dem weiter oben vorgelegten Material über das Madhu ging deutlich hervor, daß zu ihm die Aśvins in besonders enger Beziehung stehen müssen. Häufiger als bei den übrigen Göttern wird der ihnen dargebrachte Soma *mádhu* genannt; nur sie heißen *madhupá*[1] bzw. *madhupátama*[2], dagegen niemals *somapá* oder *somapávan*. Wo von wirklichem Honig, Bienenhonig, gesprochen wird, geschieht es fast ausnahmslos im Zusammenhang mit ihnen[3]. Sie allein von allen Göttern erhalten die Beiworte *mādhvī* „madhureich“[4] und *madhūyuvā* „Madhu liebend“[5]. Ihr Wagen und sie selbst sind „madhufarben“[6].

Ihr und nur ihr Wagen ist außerdem „Madhu fahrend“[7]. 1,182,2 werden sie aufgefordert: „Ihr lenket den vollen Wagen, den mit Madhu beladenen; mit ihm kommt, ihr Aśvins, zu dem Verehrer!“[8] Das Madhu ist in einem Schlauch enthalten, der auf dem Wagen liegt:

> 8,5,19f.: „Aus dem Schlauch voll Madhu, der auf euren *rathacárṣaṇa* gelegt ist, aus dem trinket, ihr Aśvins. Mit dem, ihr Gabenreichen, fahrt zum Heil für Kleinvieh, Kinder und Rind fette Labungen herbei!“[9]
>
> 4,45,1: „Da erhebt sich das Licht! Der Wagen, der umfahrende, wird angeschirrt auf des Himmels Höhe. Auf ihm sind drei als ein Paar, erquickend. Der Schlauch als vierter strotzt von Madhu.“[10]
>
> 4,45,3: „Trinkt von dem Madhu mit den madhutrinkenden Mündern und schirrt den lieben Wagen für das Madhu. Ihr stärkt den Weg, die Pfade mit Madhu; ihr Aśvins fahrt den madhuversehenen Schlauch.“[11]

---

[1] 1, 180, 2; *madhupébhir āsábhiḥ* 1, 34, 10; 4, 45, 3.
[2] 8, 22, 17. [3] Vgl. oben S. 342f.
[4] 4, 43, 4. 5; 5, 75, 1; 6, 63, 8; 7, 67, 4. 7; 7, 71, 2.
[5] 5, 73, 8; 5, 74, 9.
[6] *mádhuvarṇo ráthaḥ* 5, 77, 3; *mádhuvarṇā śubhás pátī* 8, 26, 6.
[7] *madhuvā́hana* 1, 34, 2; 1, 157, 3; 10, 41, 2.
[8] *pūrṇā́ṃ ráthaṃ vahethe mádhva ā́citaṃ téna dāśvā́ṁsam úpa yātho aśvinā.*
[9] *yó ha vām mádhuno dṛ́tir ā́hito rathacárṣaṇe | tátaḥ pibatam aśvinā ||*
téna no vājinīvasū páśve tokā́ya śáṃ gáve | váhatam pī́varīr íṣaḥ.
[10] *eṣá syá bhānúr úd iyarti yujyáte ráthaḥ párijmā divó asyá sā́navi |*
pṛkṣā́so asmin mithunā́ ádhi tráyo dṛ́tis turī́yo mádhuno ví rapśate.
[11] *mádhvaḥ pibatam madhupébhir āsábhir utá priyám mádhune yuñjāthāṃ*
rátham | ā́ vartaním mádhunā jinvathas pathó dṛ́tiṃ vahethe mádhumantam
aśvinā.

[Wir haben oben gesehen, daß das den Aśvins dargebrachte Madhu, mag es auch ursprünglich Honig oder Met gewesen sein, jedenfalls im Veda ebenso wie bei den übrigen Göttern der Soma ist. Was aber haben wir uns unter dem Madhu vorzustellen, das die Aśvins aus ihrem Schlauche den Sterblichen spenden?] Es scheint mir unmöglich, dabei an den Regen zu denken. Dem widerspricht, daß die Aśvins gerade am frühen Morgen ihr Madhu bringen[1]. Für die Frage nach der Natur dieses Madhu muß es jedoch von Bedeutung sein, daß sie es mit einer Peitsche versprühen; ihnen wird nämlich eine „Honigpeitsche" (*káśā mádhumatī*) zugeschrieben:

1, 22, 3: „Was eure honigversehene, mit Herrlichkeiten versehene Peitsche ist, ihr Aśvins, mit der netzet das Opfer"[2];

1, 157, 4: „Fahret uns Stärkung zu, ihr Aśvins, besprengt uns mit der honigversehenen Peitsche"[3].

Ausführlich verbreitet sich über die *madhukaśá* das sogenannte Madhusūkta, AV. 9, 1. Das Lied, teils in Versen, teils in Prosa, setzt sich aus ganz verschiedenen Stücken zusammen. Von der *madhukaśá* handeln V. 1—10:

1. Von Himmel und Erde, vom Luftraum, vom Meere, vom Feuer, vom Wind her ist ja die Honigpeitsche entstanden. Da sie bemerkt hatten, daß sie sich in Unsterblichkeit kleide, begrüßten alle Geschöpfe sie freudig im Herzen.

---

[1] Vgl. 4, 45, 1 (oben S. 369). 4, 45, 2: Wagen und Pferde der Aśvins setzen sich in Bewegung beim Aufleuchten der Morgenröte (*uṣáso vyùṣṭiṣu*); 4, 45, 4: ihre *haṁsáśaḥ* sind früh wach (*uṣarbúdhaḥ*); 4, 45, 5: die Feuer wachen sie heran „gegen Morgen" (*práti vástoḥ*); sie kommen „mit den Tagen" (*áhabhiḥ* 4, 45, 6), d.h. mit Tagesanbruch, oder zur Zeit, wo das Vieh sich sammelt (*sáṃgatiṃ góḥ* 4, 44, 1), d.h. wiederum am Morgen. Sie und ihr Wagen heißen *prātaryā́van* „frühmorgens kommend" (2, 39, 2; 5, 77 1; 10, 40, 1; 10, 41, 2) und *prātaryúj* „früh anspannend" bzw. „früh bespannt" (1, 22, 1; 10, 41, 2). Weil sie in der Frühe erscheinen, ist Uṣas ihre Freundin (4, 52, 2 *sákhābhūd aśvínor uṣā́ḥ*; 4, 52, 3 *utá sákhāsy aśvínoḥ*). Vor der Morgenröte sendet Savitṛ *ṛtáya* ihren wunderbaren, schmalzreichen Wagen aus (1, 34, 10: *yuvór hí pū́rvaṃ savitóṣáso rátham ṛtáya citráṃ ghṛtávantam íṣyati*). Vom Madhu trinkend begleiten sie die Uṣas (1, 180, 1: *mádhvaḥ píbantā uṣásaḥ sacethe*). [Weitere Stellen bei Oldenberg, Rel. d. Veda[4] 208; Macdonell, Ved. Myth. p. 50f.; über die Aśvins als Götter der Frühe im Ritual vgl. Oldenberg a.a.O. 207.]

[2] *yā́ vāṃ káśā mádhumaty áśvinā sūnṛ́tāvatī | táyā yajñám mimikṣatam.* — Zu dieser und der folgenden Stelle vgl. die oben S. 346f. angeführten Stellen 1, 34, 3; 1, 47, 4; 1, 142, 3; 9, 107, 6 sowie das S. 347 Anm. 2 dazu Ausgeführte.

[3] *ā́ na ū́rjaṃ vahatam aśvinā yuvám mádhumatyā naḥ káśayā mimikṣatam.*

2. Groß ist ihre Milch, allgestaltig; sie nennen dich auch den Samen des Meeres. Woher die Gaben verleihende Honigpeitsche kommt, da hat sich Atem, da Unsterblichkeit niedergelassen.

3. Es sehen ihren Wandel auf Erden die Menschen vielfach erwägend, ein jeder für sich. Vom Feuer, vom Wind ist ja die Honigpeitsche entstanden, die mächtige Tochter der Maruts.

4. Die Mutter der Ādityas, die Tochter der Vasus, der Atem der Geschöpfe, der Nabel der Unsterblichkeit, goldfarbig, von Schmelzbutter triefend, wandelt sie als ein großer Glanz unter den Sterblichen.

5. Die Peitsche des Honigs erzeugten die Götter. Von ihr ward ein Sproß, allgestaltig. Den Zarten füllte (?), als er geboren war, die Mutter. Der beschaut geboren alle Wesen.

6. Wer weiß den, und wer hat den erkannt, der ihres Herzens unvergängliches somahaltendes Gefäß ist? Der weise Brahmane möchte in ihm schwelgen.

7. Der weiß die beiden, und der hat die beiden erkannt, die ihre beiden tausendströmigen unvergänglichen Brüste sind. Sie milchen Labung, sich nicht entziehend.

8. Die heftig *hiṅ* machende, große, Kraft verleihende, die mit lautem Schalle zu dem Gelübde geht — den drei Gharmas zublökend brüllt sie ihr Gebrüll. Sie strotzt von Milch.

9. Der, wenn sie angeschwollen ist, die Wasser aufwarten, — die mächtigen Stiere, die Selbstherrscher sind —, die regnen, die lassen regnen für den, der dies weiß, Wunsch, Labung, Wasser[1].

10. Donner ist deine Stimme, Prajāpati. Ein Stier, schleuderst du Ungestüm auf die Erde. Von dem Feuer, von dem Winde ist ja die Honigpeitsche entstanden, die mächtige Tochter der Maruts[2].

---

[1] Die Konstruktion der Strophe ist mangelhaft.

[2] AV. 9, 1, 1—10: *divás pṛthivyā́ antárikṣāt samudrā́d agnér vā́tān madhukaśā́ hí jajñé | tā́ṃ cāyitvā́mṛtaṃ vásānāṃ hṛdbhíḥ prajā́ḥ práti nandanti sárvāḥ || 1 || mahát páyo viśvárūpam asyāḥ samudrásya tvotá réta āhuḥ | yáta éti madhukaśā́ rárāṇā tát prāṇás tád amṛtaṃ níviṣṭam || 2 || páśyanty asyāś caritáṃ pṛthivyā́ṃ pṛ́thaṅ náro bahudhā́ mímāṁsamānāḥ | agnér vā́tān madhukaśā́ hí jajñé marútām ugrā́ naptíḥ || 3 || mātā́dityā́nāṃ duhitā́ vásūnāṃ prāṇáḥ prajā́nām amṛtasya nā́bhiḥ | híraṇyavarṇā madhukaśā́ ghṛtā́cī mahā́n*

Alles, was hier von der Honigpeitsche gesagt wird, führt darauf, daß der Dichter in ihr den Regen sah, der sich befruchtend auf die Erde ergießt und damit alles Leben weckt und dem Tode wehrt. Darum wird sie auch die mächtige Tochter der Maruts genannt (V. 3,10), während die Bezeichnungen als Mutter der Ādityas, als Tochter der Vasus offenbar nur allgemeine Hyperbeln sind. Bei dieser Auffassung wird auch V. 8 verständlich. Die Strophe ist aus 1,164,27.28 des ṚV. zurechtgemacht; diese aber gehen, wie oben gezeigt, auf die Pravargya-Milch, die die himmlische, als Regen auf die Erde strömende Flut symbolisiert. Der Regen stammt im letzten Grunde aus dem Somaquell im höchsten Himmel; daher wird in V. 6 von dem somahaltenden Gefäß des Herzens — d. i. des innersten, eigentlichen Wesens — der Honigpeitsche gesprochen. Und da der Regen mit der Himmelsflut identisch ist, wird in V. 5 Agni in der Form der Sonne, die bei ihrem Aufgang alle Wesen überschaut, der Sproß der Honigpeitsche genannt.

Die folgenden Strophen 11—19 handeln vom Madhu, haben aber mit der Honigpeitsche nichts zu tun. Daß sie sekundär in das Lied eingefügt sind, ergibt sich schon aus der Verschiedenheit des Metrums. Es wird weiter dadurch bestätigt, daß das Thema von der Honigpeitsche mit einer Strophe (V. 20) wieder aufgenommen wird, die im Grunde nur eine Variante von V. 10 ist:

> 20. Donnernd ist deine Stimme, Prajāpati. Ein Stier, schleuderst du Ungestüm auf die Erde, auf den Himmel. Von ihr (natürlich: der Honigpeitsche) leben alle Tiere. Darum spendet sie Gedeihen und Labung in Fülle[1].

---

bhárgaś carati mártyeṣu || 4 || *mádhoḥ káśām ajanayanta devás tásyā gárbho abhavad viśvárūpaḥ* | *táṃ jātáṃ táruṇaṃ piparti mātā́ sá jātó víśvā bhúvanā ví caṣṭe* || 5 || *kás táṃ prá veda ká u táṃ ciketa yó asyā́ hṛdáḥ kalāśaḥ somadhā́no ákṣitaḥ* | *brahmā́ sumedhā́ḥ só asmin madeta* || 6 || *sá taú prá veda sá u taú ciketa yā́v asyā stánau sahásradhārāv ákṣitau* | *úrjaṃ duhāte ánapasphurantau* || 7 || *hiṅkárikratī bṛhatī́ vayodhā́ uccaírghoṣābhyéti yā́ vratám* | *trī́n gharmā́n abhí vāvaśānā́ mímāti māyúṃ páyate páyobhiḥ* || 8 || *yā́m ā́pīnām upasīdanty ā́paḥ śākvarā́ vṛṣabhā́ yé svarā́jaḥ* | *té varṣanti té varṣayanti tadvíde kā́mam úrjam ā́paḥ* || 9 || *stanayitnús te vā́k prajāpate vṛ́ṣā śúṣmaṃ kṣipasi bhúmyām ádhi* | *agnér vā́tān madhukaśā́ hí jajñé marútām ugrā́ naptíḥ* || 10 ||

[1] *stanayitnús te vā́k prajāpate vṛ́ṣā śúṣmaṃ kṣipasi bhúmyāṃ diví* | *tā́ṃ paśáva úpa jīvanti sárve téno séṣam úrjaṃ piparti*. Die Paipp.-Version liest: *vṛṣā śuṣmaṃ kṣipasi bhūmyāṃ divaḥ* | *madhoḥ kaśayoḥ pṛthivīm anakṣi tāṃ dātāraṃ paśava upa jīvanti: sarve tena vo śeṣam ūrjaṃ bibharti*, was auf einen ursprünglichen Text schließen läßt: *vṛṣā śuṣmaṃ kṣipasi bhūmyāṃ divo madhoḥ kaśayā pṛthivīm anakṣi* | *tāṃ paśava upa jīvanti sarve tena kaśeyam* (?) *ūrjaṃ bibharti*.

Auf Prajāpati wird in der brāhmaṇa-artigen Prosa am Schluß des Liedes noch einmal zurückgekommen:

> 24. Wenn es bei klarem Himmel donnert, so wird damit gerade Prajāpati für die Geschöpfe offenbar. Darum stehe ich da, die heilige Schnur von der rechten nach der linken Schulter tragend, (und sage:) „Prajāpati, nimm Kenntnis von mir! Kenntnis nehmen die Geschöpfe, Kenntnis nimmt Prajāpati von dem, der solches weiß.“[1]

Im übrigen wird hier die Peitsche in mystischer Weise ausgedeutet. Zwar ist aus V. 22 über ihre Natur nichts zu entnehmen:

> 22. Fürwahr, wer die sieben Honige der Peitsche kennt, wird mit Honig versehen: der Brahmane, der König, die Milchkuh, der Ochse, der Reis, die Gerste und der Honig als siebenter[2].

Aus V. 21 geht aber trotz aller Unklarheiten im einzelnen deutlich wiederum hervor, daß die Honigpeitsche ein Bild für den Regen ist:

> 21. Die Erde ist der Stock, der Luftraum ist der *gárbha*[3], der Himmel ist die Peitschenschnur, der Blitz ist die Schmitze (am Ende der Schnur)[4], golden ist der (in die Spitze geknüpfte) Knoten (?)[5].

So sicher mir aber auch die Deutung der Honigpeitsche des Atharvaveda-Liedes auf den Regen zu sein scheint, so muß doch offenbar mit der Honigpeitsche der Aśvins eine etwas andere Vorstellung verknüpft sein. Denn so oft es von den Aśvins auch heißt, daß ihr Wagen, ihre Radschienen von Feuchtigkeit triefen, so erscheinen sie doch niemals als eigentliche Regengötter. Die *madhukaśá* des AV.-Liedes ist ja auch offenbar gar nicht die Honigpeitsche

---

[1] *yád vīdhré stanáyati prajā́patir evá tát prajā́bhyaḥ prādúr bhavati | tásmāt prācīnopavītás tiṣṭhe prájāpaté 'nu mā budhyasvéti | ánv enaṃ prajā́ ánu prajā́patir budhyate yá evā́ṃ véda.*

[2] *yó vaí káśāyāḥ saptá mádhūni véda mádhumān bhavati | brāhmaṇáś ca rā́jā ca dhenúś cānaḍvā́ṁś ca vrīhíś ca mádhu saptamám.*

[3] *gárbha*, vorausgesetzt, daß das Wort richtig überliefert ist, muß ein Teil der Peitsche sein.

[4] Das scheint *prakaśá* zu sein. Auch heute wird die Schnur und das Ende der Schnur in der Sprache unterschieden; siehe Grierson, Bihar Peasant Life (Patna² 1926) S. 20.

[5] *pṛthivī́ daṇḍò 'ntárikṣaṃ gárbho dyaúḥ káśā vidyút prakaśó hiraṇyáyo bindúḥ.*

der Aśvins. Von diesen ist in dem ganzen von der Peitsche handelnden Teil des Liedes überhaupt nicht die Rede; die Honigpeitsche wird hier nur mit den Regengöttern, den Maruts, und dem im Gewitter sich bekundenden Prājāpati in Verbindung gebracht. Nun müssen wir aber doch annehmen, daß die Honigpeitsche des Atharvaveda sich aus der älteren Honigpeitsche der Aśvins entwickelt hat; die Honigpeitsche der Aśvins muß sich also auf ein dem Regen ganz ähnliches Phänomen beziehen. Die Lösung scheint mir Oldenberg, Rel. d. Veda[4] S. 208 Anm. 1, längst gefunden zu haben. Die *káśā mádhumatī* der Aśvins ist ihre von dem himmlischen Naß triefende Peitsche, die, wenn sie sie bei ihrer Fahrt schwingen, die Tropfen als Tau auf die Erde sprüht. Damit wird meiner Ansicht nach überhaupt erst die Entstehung der Vorstellung von der Honigpeitsche begreiflich. Als die Tautropfen verursachend ist die Peitsche verständlich, während man schwer einsieht, wie man ursprünglich dazu gekommen sein sollte, den Regen auf die Wirkung einer Peitsche zurückzuführen. Das Madhu, mit dem die Aśvins netzen, ist also der Tau, und das stimmt genau zum Wesen dieser Götter, die „vor Tau und Tag" erscheinen[1].

Eine Bestätigung dieser Deutung des Madhu des Aśvins läßt sich aber auch aus der Rolle entnehmen, die diese Götter beim Pravargya spielen. Der Pravargya hatte, wie wir gesehen haben, den Zweck, während der Zeit des Jahres, wo kein Regen fällt, die Himmelsflut zu stärken. Sind die Aśvins die Spender des Taues, so sind sie die einzigen Götter, die außer der Regenzeit mit dem himmlischen Naß, das durch die heiße Milch symbolisiert wird, die Erde netzen, und es ist ganz begreiflich, daß gerade ihnen der Milchtrank geweiht wird. Die Erklärungen des Pravargya und des Madhu der Aśvins stützen sich so gegenseitig.

---

[1] Geldner verweist zu der „magischen Peitsche" [von 1, 22, 3 auf 9, 69, 2 (*mandrájanī codate antár āsáni*, Geldner: „Die wohlklingende Peitsche wird im Munde scharf gemacht") und bemerkt dort: „Die wohlklingende Peitsche ist die Zunge . . . Zur Sache vgl. die *madhukaśá* der Aśvin (bes. AV. 10, 7, 19)." An der AV.-Stelle wird von Skambha gesagt, man nenne das Brahman seinen Mund, die Honigpeitsche seine Zunge, die Virāj sein Euter (*yásya bráhma múkham āhúr jihvā́m madhukaśā́m utá | virā́jam ū́dho yásyāhúḥ*); im vorhergehenden und folgenden Vers heißt es u. a., Vaiśvānara sei sein Haupt, die Aṅgiras sein Auge, die Yātus seine Glieder, die Sāmans seine Körperhaare, die Atharvāṅgirasaḥ sein Mund. Wie immer man die *mandrā́janī* von 9, 69, 2 und die *madhukaśá* von AV. 10, 7, 19 auffassen will, zur Erklärung der ursprünglichen *káśā mádhumatī* der Aśvins können die beiden Stellen mit ihren sekundären Übertragungen schwerlich beitragen.]

V. *KÓŚA*[1]

Wir sehen also, daß nach vedischem Glauben nicht nur der Soma selbst, sondern auch die Manipulationen bei der Herstellung, die Seihe, die dabei gebraucht wird, ihr Vorbild im Himmel haben, wobei es nichts ausmacht, daß in diesem Falle natürlich das Verhältnis ursprünglich gerade umgekehrt war. Diese Vertauschung des Realen und des Symbolischen ist für das vedische Denken charakteristisch.

Ich glaube, daß sich ein ähnlicher Symbolismus noch bei einem andern bei der Somabereitung benutzten Gefäße nachweisen läßt, dem Kośa. Die Stellen, in denen *kóśa* mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit dieses Gefäß bedeutet, sind die folgenden:

9,96,20: [„Um den Kośa strömend wie ein Stier um die Herden ist er brüllend in die Camūs eingegangen“][2];

9,76,5: „Wie ein Stier die Herden umströmst du den Kośa im Schoß der Wasser, ein brüllender Stier“[3];

9,86,7: „In tausend Strömen strömt er um den Kośa“[4];

1,135,2: „Dir (Vāyu) [strömt der durch die Steine geläuterte Soma um den Kośa,] in Begehrenswertes sich kleidend, in Lichtes [sich kleidend strömt er“][5];

9,103,3: [„Um den honigtriefenden Kośa strömt er auf der Schafswolle“][6];

---

[1] Ein Umschlag „Kośa“ enthält 1. eine Anzahl Einzelblätter mit Materialsammlungen und Einzelinterpretationen zu den Stichworten *kóśa*, *útsa*, *kaláśa*, *avatá*; 2. ausdrücklich als vollständig bezeichnete Sammlungen der ṛgvedischen Vorkommen von *kóśa* und *útsa*; 3. ein zusammenhängendes, schwer leserliches Konzept mit vollständiger Abhandlung der ṛgvedischen Vorkommen von *kósa* und *útsa*, paginiert 34—50 (umpaginiert aus 18ff.). Das Konzept, das aus früher Zeit stammt und älter ist als mindestens ein Teil der unter 1. genannten Blätter, scheint Bestandteil einer alten Fassung des Soma-Kapitels gewesen zu sein. Es ist im folgenden unter Berücksichtigung und Einarbeitung der übrigen Materialien wiedergegeben. Dabei ist (besonders auf S. 383) zu beachten, daß zwischen Himmelsstrom und Himmelsmeer bzw. dem Lebensborn noch nicht mit der späteren Bestimmtheit geschieden wird.

[2] *vṛ́ṣeva yūthā́ pári kóśam árṣan kánikradac camvòr ā́ viveśa.*

[3] *vṛ́ṣeva yuthā́ pári kóśam arṣasy apā́m upásthe vṛṣabháḥ kánikradat.*

[4] *sahásradhāraḥ pári kóśam arṣati.*

[5] *túbhyāyáṃ sómaḥ páripūto ádribhi spārhā́ vásānaḥ pári kóśam arṣati śukrā́ vásāno arṣati.*

[6] *pári kóśam madhuścútam avyáye vā́re arṣati.*

9,107,26: [„In die Wasser sich kleidend, strömt Indu um den Kośa, entsandt von den Pressern“[1]];

9,86,1: „Die himmlischen Adler, die süßen Tropfen, die berauschendsten setzen sich rings in die Kufe“[2];

9,87,1: „Lauf doch vorwärts, setze dich um den Kośa“[3];

9,86,20: [„Von den Männern gezügelt brüllte er um die Kośas“[4]];

9,66,11: „Zum honigtriefenden Kośa ergossen sich (deine Ströme) auf der Schafswolle“[5];

9,107,12: „Du, Soma, bist für die Göttereinladung angeschwollen wie ein Strom mit seiner Flut, [mit der Milch des Stengels munter machend wie der berauschende (Branntwein)[6], hin zu dem honigtriefenden Kośa“[7]];

9,23,4: „Die lebendigen (?) Somas läutern sich zum Rauschtrank, zu dem honigtriefenden Kośa“[8];

9,36,2: „Ein munteres Roß, o Soma, läutere dich die Götter erfreuend zum honigtriefenden Kośa“[9];

9,86,3: „Wie ein losgelassenes Roß ströme zum Siegespreis, die Sonne findend zum Kośa des Himmels, dessen Mutter der Stein ist“[10];

2,16,5: [„Der Kośa des Stieres läutert sich, die Woge des Mets, zum Trinken für den Stier, dessen Speise der Stier (Soma) ist“[11]];

9,12,6: „Indu entsendet seine Stimme auf dem Rücken des Meeres, den mettriefenden Kośa stärkend“[12];

---

[1] *apó vásānaḥ pári kóśam arṣatíndur hiyānáḥ sotṛ́bhiḥ.*

[2] *divyáḥ suparṇá́ mádhumanta índavo madíntamāsaḥ pári kóśam āsate.*

[3] *prá tú drava pári kóśaṃ ní ṣīda.*

[4] *nṛ́bhir yatáḥ pári kóśā́ṁ acikradat.*

[5] *ácchā kóśam madhuścútam ásṛgraṃ vā́re avyáye.*

[6] [So Geldner].

[7] *prá soma devávītaye síndhur ná pipye árṇasā | aṃśóḥ páyasā madiró ná jā́gṛvir ácchā kóśam madhuścútam.*

[8] *abhí sómāsa āyávaḥ pávante mádyam mádam | abhí kóśam madhuścútam.*

[9] *sá váhniḥ soma jā́gṛviḥ pávasva devavī́r áti | abhí kóśam madhuścútam.*

[10] *átyo ná hiyānó abhí vā́jam arṣa svarvít kóśaṃ divó ádrimātaram.* [Vgl. zu dieser Stelle unten S. 380 Anm. 3.]

[11] *vṛ́ṣṇaḥ kóśaḥ pavate mádhva ūrmír vṛṣabhā́nnāya vṛṣabhā́ya pā́tave.*

[12] *prá vā́cam índur iṣyati samudrásyā́dhi viṣṭápi | jínvan kóśam madhuścútam.* [Mat. zu dieser Stelle:] Indu ist der himmlische Soma, das Meer ist das himmlische Meer, der Kośa der Urquell im Himmel. — In 9, 12, 6 kann der *kóśa madhuścút* nur der Behälter des Lebenselixiers im höchsten Himmel sein.

9,77,1: „Dieser honigversehene brüllte im Kośa“[1];

9,75,3: „Strahlend brüllte er herab in die Kalaśas, von den Männern gezügelt im goldenen Kośa.“[2]

---

[1] *eṣá prá kóśe mádhumāṁ acikradat.*

[2] *áva dyutānáḥ kalāśāṁ acikradan nṛ́bhir yemānáḥ kóśa ā́ hiraṇyáye.* [Das Konzept führt außerdem auch die Stelle 3, 32, 15 an: *ā́pūrṇo asya kalāśaḥ sváhā sékteva kóśaṃ sisice píbadhyai.* Hierzu findet sich auf einem Blatt der Mat. die Übersetzung: „Aufgefüllt ist sein (des Indra) Becher. Wie ein Wasserschöpfer habe ich den Kośa zum Trinken vollgegossen.“ Diese dem Sinne nach der Geldnerschen genau entsprechende Übersetzung ist aber nachträglich geändert in: „Wie ein Begießer den Eimer gieße ich (ihn) zum Trinken aus.“ Nach dieser zweifellos richtigeren Auffassung scheidet die Stelle aus den Belegen für *kóśa* = „Gefäß bei der Somabereitung“ aus. Das gleiche dürfte gelten für die im Ms. nur mit den beiden Anfangsworten nachgetragene Stelle 1, 130, 2: *píbā sómam indra suvānám ádribhiḥ kóśena siktám avatáṃ ná váṁsagaḥ*, was Geldner übersetzt: „Trink, Indra, den mit Steinen ausgepreßten Soma, den mit dem Schöpfeimer ausgegossenen wie der Stier am Brunnen“ (dazu die Anm.: „*kóśena* Schöpfeimer und Somakufe; vgl. 3, 32, 15; 4, 17, 16“). Die übrigen Stellen, in denen *kóśa* weder das irdische Somagefäß noch den himmlischen Kośa bedeutet, sind unten S. 381 Anm. 3 zusammengestellt; zu einigen von ihnen bietet ein Blatt der Mat. folgende ausführlichere Erörterung:

„Nach Geldner soll der Sinn von 8, 20, 8 [*góbhir vāṇó ajyate sóbharīṇāṃ ráthe kóśe hiraṇyáye | góbandhavaḥ sujātā́sa iṣé bhujé mahā́nto na spárase nú*] sein: ‚Der Gesang der Sobharis ist von milchgemischtem Soma begleitet‘, und zugleich: ‚Der Sänger glättet seine Stimme mit Milch oder Soma.‘ In *kóśa* sieht Geldner die Somakufe, in dem *rátha* den Opferwagen; das Somagefäß (*kóśa*) auf dem Opferwagen soll dasselbe sein was der Kasten (*kóśa*) auf dem gewöhnlichen Wagen ist. Ich halte diese ganze Auffassung für völlig verfehlt; *ráthe kóśe hiraṇyáye* kann hier doch nicht etwas anderes bedeuten als in 8, 22, 9 [*ā́ hí ruhátam aśvinā ráthe kóśe hiraṇyáye ... | yuñjā́thām pī́varīr íṣaḥ*], wo natürlich der Gedanke an die Somakufe ausgeschlossen ist, und der *rátha* und der *kóśa*, die hier genannt sind, müssen doch wiederum dieselben sein wie die *kóśas* auf den Wagen der Maruts. Nun bezeichnet *kóśa* sicher den Wagenkasten in 6, 54, 3: *ná kóśó 'va padyate*, ‚der Wagenkasten (von Pūṣans Wagen) fällt nicht herunter‘ (10, 85, 7 *dyaúr bhûmiḥ kóśa āsīd yád áyāt sūryā́ pátim* läßt die Identifizierung des Kośa mit Himmel und Erde eher auf einen Kasten für die Brautgeschenke schließen, und auch 6, 47, 23, wo der Sänger sich rühmt, 10 Pferde, 10 Kośas, 10 Gewänder als Lohn erhalten zu haben, sind offenbar zur Aufbewahrung von Sachen dienende Kasten gemeint, da 10 Wagenkasten oder Eimer kaum ein passendes Geschenk sein dürften); auch in 8, 22, 9 muß *kóśa* der Wagenkasten sein, da die Aśvins aufgefordert werden, hineinzusteigen. Wenn nun in 8, 22, 9 in diesem Zusammenhang von *pī́varīr íṣaḥ*, in 1, 87, 2 [*ścótanti kóśā úpa vo ráthesv ā́ ghṛtám ukṣatā mádhuvarṇam árcate*] von *ghṛtám mádhuvarṇam*, in 8, 20, 8 von *gó* und *íṣ* gesprochen wird, so ist es doch am wahrscheinlichsten, daß auch diese Ausdrücke alle dasselbe bezeichnen, und da sie sich in 8, 22, 9 und 1, 87, 2 unzweifelhaft auf das himmlische Naß beziehen, so wird auch *gó* und *íṣ* auf das himmlische Naß gehen, das in dem *kóśa* auf dem Wagen der Maruts enthalten ist. *góbhiḥ* ist also enger mit *ráthe kóśe hiraṇyáye* zu verbinden, und der Sinn ist: Mit der Kuh(milch) auf dem Wagen in dem

Nach Hillebrandt, Ved. Myth. I, 243 (I², 480) war der Kośa ein Gefäß, das im Ritual des Ṛgveda zur Mischung von Soma und Honig diente; Oldenberg, ZDMG 62, 465 hat ihn mit dem späteren *ādhavanīya* identifiziert, dem Gefäß, in dem der Soma mit Wasser gemischt wurde, ehe er die Seihe durchlief. Oldenberg beruft sich auf den häufigen Gebrauch von *pári arṣati* in Verbindung mit *kóśa*. Ein Blick auf den betreffenden Artikel bei Graßmann zeige, wie dies Verbum zwei stehende Objekte habe, *vā́ram* und *kóśam*; überhaupt sei für den *kóśa* die Präposition *pári* charakteristisch. *pári arṣati* aber lasse erkennen, daß der Soma den Kośa nur durchströme und nicht dauernd darin bleibe wie in den Camūs, wofür *sad* gesagt werde. *mádhu* in *madhuścút* aber sei nicht der Honig, sondern eine poetische Bezeichnung für das Wasser. Ich muß gestehen, daß ich nach dem ersten Lesen geneigt war, der Oldenbergschen Ansicht beizupflichten. Erst eine Zusammenstellung der in Betracht kommenden Stellen hat mich von ihrer Unhaltbarkeit überzeugt und zugleich von der allgemeinen Notwendigkeit, bei vedischen Untersuchungen ein möglichst vollständiges Material vorzulegen und sich nicht mit einem Blick auf diese oder jene Stelle in Graßmanns Wörterbuch zu begnügen. Die oben gegebene Zusammenstellung zeigt, daß *pári arṣati* allerdings sechsmal in Verbindung mit *kóśa* steht; allein zweimal heißt es, daß die Ströme sich ergossen oder der Soma schwoll *ácchā kóśam madhuścútam*, zweimal wird gesagt, daß die Somas oder der Soma sich läutern *abhí kóśam madhuścútam*, und ebenso läßt sich in 9,86,3 zu *kóśaṃ divó ádrimātaram* gar kein anderes Verbum ergänzen als das vorausgehende *abhí arṣa*. Es stehen also der Oldenbergschen Erklärung nicht weniger als fünf Stellen gegenüber, die meines Erachtens mit ihr einfach unvereinbar sind. Drei von ihnen, 9,23,4; 36,2; 66,11, hat Oldenberg selbst bemerkt. Er führt sie an, allerdings ohne den Wortlaut zu geben, und bemerkt: „Ungenaue Ausdrucksweise (oder vielleicht andere Gestalt der betreffenden Vorrichtung?) scheint mir an den Stellen vorzuliegen, die Entgegengesetztes ergeben würden.“ Das scheint mir doch eine etwas zu billige Art zu sein, um die Schwierigkeiten herumzukommen. Aus dem vorliegenden Material ergibt sich m.E. mit völliger Sicherheit, daß der Kośa

---

goldenen Kasten wird das Lied der Sobharis gesalbt, d.h. das Lied der Sobharis wird durch Gewährung der himmlischen Wasser belohnt. Diesen Sinn hat der Dichter in der zweiten Vershälfte gewissermaßen selbst verdeutlicht.“

ein Gefäß ist, in das der mit Wasser gemischte Soma nach Durchlaufen der Wollenseihe hineinströmt; ich wüßte nicht, wie man Stellen wie 9,66,11; 103,3 anders verstehen sollte. Daß nicht der Kośa, sondern die Camūs der letzte Ort sind, an den Soma gelangt, ist Oldenberg sicherlich zuzugeben; 9,96,20 sagt es ganz deutlich. Wenn von den im späteren Ritual verwendeten Gefäßen überhaupt eins dem Kośa entspricht, so kann es meiner Ansicht nach nur der Droṇakalaśa sein, das hölzerne Gefäß, in das der Soma durch die Seihe abläuft[1].

Wenn der Kośa *madhuścút* genannt wird, so ist an und für sich die Möglichkeit, dies als „wassertriefend" zu verstehen, nicht zu bestreiten; allein es bliebe doch ziemlich unerklärlich, warum das Wasser in Verbindung mit dem Kośa beharrlich durch *mádhu* und nicht ein einziges Mal mit seinem gewöhnlichen Namen bezeichnet sein sollte. Es ist auch zu beachten, daß Oldenberg zu seiner Erklärung von *mádhu* nur dadurch genötigt ist, daß er den Kośa dem Ādhavanīya gleichsetzt. Ich sehe gar keinen Grund, warum wir nicht mit Hillebrandt annehmen sollten, daß *mádhu* hier wirklich Honig sei; der Kośa würde dann in rigvedischer Zeit Honig enthalten haben, der sich mit dem hineintropfenden Soma mischte. Man beachte, daß es in 9,86,43 ausdrücklich heißt, daß sie den Soma mit *mádhu* salben (*mádhunābhy àñjate*).

Dieser Kośa wird ferner *hiraṇyáya* genannt. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß der Kośa, der doch ein größeres Gefäß gewesen sein muß, aus purem Golde war. Vielleicht genügte der Umstand, daß ein Goldplättchen an ihm angebracht war, ihn golden zu nennen. Es kommt für uns nicht darauf an; die Frage ist nur: warum hat man gerade dieses Gefäß von allen zum „goldenen" gemacht[2]? Ich meine, weil der irdische Kośa ein Symbol des himmlischen Sonne-enthaltenden Kośa ist. Gold ist der Stoff, aus dem die himmlischen Dinge bestehen, wie Silber denen des Luftraums, Erz den irdischen zukommt[3]. Es ist dieselbe Symbolik, wenn der Somapresser einen goldenen Ring an den Finger steckt[4]. Schon im

[1] Hillebrandt, Ved. Myth. I, 200 (I², 445).

[2] Ich setze dabei allerdings voraus, daß der *hiraṇyáya kóśa* hier überhaupt der irdische Kośa ist. Sicher ist das keineswegs. Es könnte hier auch direkt der himmlische Kośa gemeint sein. Allzuviel kommt auf die Frage, die sich mit Sicherheit nicht entscheiden läßt, hier nicht an.

[3] Auch die Sonne ist golden und daher auch der Geist in der Sonne, Chand. Up. 1, 6, 6.

[4] ApŚ. 12, 7, 12: „Mit einem goldenen Ring am Finger soll er pressen schöpfen opfern."

Ṛgveda (9,86,43) werden die Presser, die den Soma in diesen Wassern fassen, *hiraṇyapāváḥ* genannt. Das ist sicherlich im Sinne der späteren Vorschrift als die *hiraṇyeṇa punantaḥ*, wie Sāyaṇa erklärt, aufzufassen, nicht als die das Gold, d.h. den goldgleichen, Reinigenden, wie Oldenberg meint. Ebenso sind die *ghṛtapvàḥ* in 10,17,10[1] doch „die mit *ghṛtá* Läuternden". *hiraṇyena pāvayanti | devānāṃ vā etad rūpaṃ yad dhiraṇyaṃ devānām evainaṃ rūpeṇa punanti*, heißt es ŚBr. 12,8,1,15, und TS. 2,2,5,1 wird Gold allgemein ein Reinigungsmittel genannt[2]. Ich glaube nicht, daß das die ursprüngliche Ursache der Verwendung des Goldes ist. Schon der Umstand, daß der Goldring nicht nur ausschließlich beim Läutern, sondern schon beim Pressen und weiter auch beim Schöpfen und Opfern getragen wird, spricht dagegen. Das Gold, mit dem der Soma bei der Pressung in Berührung gebracht wird, hat m.E. ursprünglich den Zweck, die Stätte, an der er hier auf Erden weilt, seiner himmlischen goldenen Stätte so ähnlich wie möglich zu machen. Der goldene Ring ist nur ein Notbehelf, da es natürlich unmöglich ist, die ganzen Preßgeräte selbst aus Gold herzustellen.

(Weiteres unter *gold* SBE. 50).

Behalten wir diese Symbolik im Sinne, so wird es sofort klar, warum in 9,86,3 gesagt wird, der Soma solle zum Kośa des Himmels, dessen Mutter der Stein ist, fließen. Hier liegt wieder die Vermischung der himmlischen und der irdischen Gegenstände vor, wie wir sie schon vorhin kennengelernt haben[3].

Von diesem Kośa des Himmels ist auch in der mystischen Schilderung der Somafeier in 8,72,8 die Rede: „Mit den zehn des Vivasvat machte Indra den Kośa des Himmels herfallen mit dem dreifachen Hammer."[4] 5,53,6 wird von den Maruts gesagt: „Welchen Kośa des Himmels die gut träufelnden Männer dem Verehrer herfallen machten — sie entsenden den Regen entlang Himmel und Erde; die Regengüsse gehen über das trockene Land."[5] Und

---

[1] *ấpo asmấn mātáraḥ śundhayantu ghṛténa no ghṛtapvàḥ punantu.*

[2] *pavitraṃ vai hiraṇyam.*

[3] [Mat. zu dieser Stelle:] *kóśa* ist nicht die Wolke, sondern die Kufe im Himmel, = *samudrá* im Himmel. Die irdischen Preßsteine sind die Eltern dieser Kufe, denn sie wird durch die Tätigkeit der Preßsteine gefüllt. *svarvít* hier wohl: die Sonne findend, die sich in der himmlischen Kufe befindet.

[4] *ấ daśábhir vivásvata índraḥ kóśam acucyavīt | khédayā trivṛ́tā diváḥ.*

[5] *ấ yáṃ náraḥ sudấnavo dadāśúṣe diváḥ kóśam ácucyavuḥ | ví parjányaṃ sṛjanti ródasī ánu dhánvanā yanti vṛṣṭáyaḥ.*

ähnlich 5,59,8: „Diese machten den himmlischen Kośa herfallen, o Ṛṣi, die Maruts des Rudra gepriesen.“[1]

Zweifellos ist auch der Kośa in 1,112,11 der himmlische Kośa, wenn er auch nicht durch ein Beiwort wie *diváḥ* oder *divyá* als solcher charakterisiert ist: „(Kommt, ihr Aśvins, mit den Hilfen,) durch die dem Kaufmann Dīrghaśravas Auśija der Kośa Honig strömte.“[2] Nach dem Itihāsa, wie ihn Sāyaṇa erzählt, hatte Dīrghaśravas bei einer Dürre die Aśvins um Regen gebeten. Hier finden wir auch als den Inhalt des Kośa das *mádhu* genannt, das für den irdischen Kośa charakteristisch ist[3].

Ebenso geht sicherlich auf den himmlischen Kośa „der Kośa, das vierlöcherige Gefäß“, aus dem sie nach AV. 18,4,30 den honigreichen Trank melken. Ich verweise auf das oben S. 285 Gesagte.

[Durchgestrichene alte Fassung dieses Abschnittes: „Wir werden nun auch das merkwürdige Beiwort *cáturbila*, das der Kośa in AV. 18,4,30 bekommt, verstehen: ‘Sie melken den Kośa, das vierlöcherige Gefäß, die honigreiche Labung als Kuh zum Heile.’ Wir werden später sehen, daß der Kośa ein Ausdruck für den himmlischen Wasserbehälter ist. Vierlöcherig aber ist er, weil aus ihm nach den vier Seiten der Welt die den Ozean bildenden Ströme fließen.“]

Wahrscheinlich müssen wir auch den Kośa in dem Gebet an Parjanya so auffassen, 5,83,8: „Heb den großen Kośa auf, gieß ihn herab; die Bäche sollen fließen, losgebunden.“[4] Man könnte hier allerdings auch an einen Kośa auf Parjanyas Wagen denken; nach dem vorhergehenden Verse hat aber Parjanya einen Schlauch (*dṛ́ti*) auf seinem Wagen[5].

---

[1] *ácucyavur divyáṃ kóśam etá ṛ́ṣe rudrásya marúto gṛṇānáḥ.*

[2] *yā́bhiḥ sudānū auśijā́ya vaṇíje dīrghā́śravase mádhu kóśo ákṣarat.*

[3] Sehr zweifelhaft ist es dagegen, ob die Kośas auf den Wagen der Maruts etwas mit dem himmlischen Kośa zu tun haben, wenn auch das, was von ihnen gesagt wird, sie dem himmlischen Kośa sehr ähnlich macht: *ścótanti kóśā úpa vo ráthesv á ghṛtám ukṣatā mádhuvarṇam árcate* (1, 87, 2). Hier kann *kóśa* die Bedeutung „Eimer“ haben wie in 4, 17, 16; 4, 20, 6; 10, 42, 2, oder auch „Wagenkasten“ wie 6, 54, 3; 10, 85, 7; 8, 20, 8; 8, 22, 9; 6, 47, 23. Es gibt jedenfalls, soweit ich sehe, keine Stelle, wo gesagt würde, daß der *diváḥ kośaḥ* auf einem Wagen herumgefahren würde. Im übrigen vgl. mit dieser Art der Regenspendung die S. 377 Anm. 2 gesammelten Stellen.

[4] *mahántaṃ kóśam úd acā ní ṣiñca syándantāṃ kulyā́ víṣitāḥ purástāt.*

[5] Sicherlich geht auch der goldene himmlische, glanzbedeckte Kośa in der Stadt der Götter — man beachte das *hiraṇyáyah*! — in AV. 10, 2, 31f. auf

Neben dem himmlischen Kośa in der Einzahl ist nun aber auch von „den" himmlischen Kośas die Rede. 9,88,6 erscheinen sie im Vergleich mit den Somaströmen: „Diese gepreßten Somas ergossen sich über die Schafwolle hin wie die himmlischen Kośas, die wolkenregnenden (?), ungestüm wie abwärts gewandte Flüsse zum Ozean, zu den Kalaśas hin."[1]

Ihre Zahl ist drei. In 7,101, wo Parjanya in überschwenglicher Weise gefeiert wird, ist von drei Kośas die Rede, die wiederum nur im Himmel gesucht werden können (V. 4): „In dem alle Wesen stehen, die drei Himmel, dreifach die Wasser fließen; die drei ausgießenden Kośas träufeln nach allen Seiten die Fülle des Honigs."[2] Wiederum erscheint hier das charakteristische *mádhu*, und zwar in Verbindung mit *ścut*, genau dem *madhuścút* des irdischen Kośa entsprechend. Zugleich aber tritt auch die Beziehung zum Soma in dem Beiwort *upasécana* hervor; auch von den Preßsteinen heißt es 10,76,7 *duhánty ūdhar upasécanāya kám*, „sie melken das Euter zur Begießung".

In 8,2,8 endlich heißt es: „Drei Kośas triefen, drei Camūs sind wohl gefüllt auf der gleichen Trage."[3] Oldenberg, ZDMG 62, 464, scheint an einen irdischen Apparat zu denken, der zur Bereitung der drei im vorausgehenden Verse genannten Somas diente. Von einem solchen Apparat dürfte aber sonst nichts bekannt sein. Außerdem wird ausdrücklich gesagt, daß sich jene drei Somas im Hause des

---

diesen Kośa zurück:

astā́cakrā návadvārā devā́nāṃ pū́r ayodhyā́
tásyāṃ hiraṇyáyaḥ kóśaḥ svargó jyótiṣā́vṛtaḥ
tásmin hiraṇyáye kóśe tryàre trípratiṣṭhite
tásmin yád yakṣám ātmanvát tád vaí brahmavído viduḥ.

Allein hier ist die ursprüngliche Bedeutung des Kośa ganz verblaßt. Das ganze Lied schildert im Grunde den menschlichen Organismus, und wie die *púr* der Leib des Menschen ist, so ist der goldene Kośa sein Herz. — Daß auch der Kośa in 10,100,10 der himmlische Kośa ist, kann erst später gezeigt werden.

[1] *eté sómā áti vā́rāṇy ávyā divyā́ ná kóśāso abhrávarṣāḥ | vṛ́thā samudráṃ síndhavo ná nīcīḥ sutā́so abhí kalā́śāṁ asṛgran.* — Vielleicht gehören hierher auch die Kośas, die im Skambha sind, AV. 10, 7, 10, aber hier können auch Welthüllen gemeint sein (vgl. AV. 11, 2, 11). Unklar sind mir die neun Kośas, die nach AV. 13, 4, 10 der Sonne gehören. Sollten es die nachher besprochenen drei Kośas verdreifacht sein? Unmittelbar vorher (V. 9) heißt es: *raśmíbhir nábha ā́bhṛtaṃ mahendrá ety ávṛtaḥ.*

[2] *yásmin víśvāni bhúvanāni tasthús tisró dyā́vas tredhā́ sasrúr ā́paḥ | tráyaḥ kóśāsa upasécanāso mádhva ścotanty abhíto virapśám.*

[3] *tráyaḥ kóśāsa ścotanti tisráś camvàḥ súpūrṇāḥ | samāné ádhi bhárman.*

Indra, also im Himmel befinden: „Drei Somas mögen für Indra, den Gott, gepreßt sein, im eigenen Hause des Somatrinkers.“[1] Wenn die drei Somas im Himmel sind, so müssen wir doch wohl auch die drei Kośas im Himmel suchen.

Auf drei Kośas führt endlich auch die an Soma gerichtete Bitte 9,108,9 *ví kóśam madhyamáṃ yuva*, „öffne den mittleren Kośa“.

Was ist nun der himmlische Kośa? Nach den angeführten Stellen wird es wohl niemand zweifelhaft sein, daß er ein Behälter ist, aus dem der Regen strömt, aus dem die Ozeane gespeist werden. Das *mádhu*, das er enthält, haben wir schon oben als eine Bezeichnung für das himmlische Wasser, das als Regen zur Erde herabströmt, kennengelernt. Ganz gewiß ist aber der „himmlische“ Kośa nicht die Wolke; die Wolke ist nicht im Himmel, sondern im Luftraum. Erinnern wir uns nun daran, daß nach der gewöhnlichen Vorstellung der Regen aus dem Himmelsstrome herabfließt, so kann es wohl kaum zweifelhaft sein, daß der Kośa und der Strom nur zwei verschiedene Ausdrucksformen für eine und dieselbe Sache sind, für das Wasser, das am Himmel fließt. Wie nahe sich die Begriffe Kośa und Strom stehen, zeigt 9,88,6, wo die Somas mit den *divyáḥ kóśāsaḥ* verglichen werden, während wir unserem Empfinden nach hier für Kośa ein Wort wie „Strom“ erwarten sollten.

Schwieriger ist es, die drei Kośas zu lokalisieren. Die Nebeneinanderstellung von *tisró dyávaḥ* und *tráyaḥ kóśāsaḥ* in 7,101,4 spricht dafür, daß sich nach der Vorstellung dieses Dichters in jedem Himmel ein Kośa befindet[2]. Das ist dieselbe Verdreifachung, wie wir sie auch schon bei dem Himmelsstrome gefunden haben.

Anders aber hat offenbar der Dichter von 9,108,9 die Sache gefaßt. Die Bitte *ví kóśam madhyamáṃ yuva* kann nur eine Bitte um Regen sein. Unmöglich aber kann der Regen aus dem Kośa im mittleren der drei Himmel kommen; er könnte höchstens aus dem unteren stammen. So werden wir Sāyaṇas Erklärung annehmen müssen, der bemerkt: *madhyamam antarikṣasthitaṃ kośaṃ meghaṃ vi yuva | vṛṣṭyarthaṃ viguṇaya | viśleṣaya*. Für diesen Dichter muß also der oberste Kośa der Himmelsstrom sein, der mittlere die

---

[1] 8, 2, 7 *tráya índrasya sómāḥ sutā́saḥ santu devásya | své kṣáye sutapā́vnaḥ*.

[2] Die drei *camvàḥ* scheinen mir nur eine durch *tráyaḥ kóśāḥ* hervorgerufene Erweiterung zu sein, die keinen realen Hintergrund hat.

Wolke im Luftraum; der unterste kann dann nur auf Erden und zwar nur das bei der Somabereitung gebrauchte Gefäß sein. So haben wir auch in dieser Zusammengruppierung wieder eine Bestätigung für die Ansicht, von der wir ausgingen, daß der bei der Somabereitung gebrauchte Kośa das irdische Abbild des himmlischen Soma [lies *kóśa*?] ist[1].

VI. *ÚTSA*

Das *kóśam* von AV. 18,4,30 wird im Taitt. Br. 3,7,4,16 durch *útsam* ersetzt. Die Begriffe stehen sich also nahe, wenn auch *útsa* im allgemeinen nicht so sehr auf den Behälter als auf den Inhalt geht, mehr Quelle als Brunnen ist[2]. In Verbindung mit Soma wird *útsa* 9,89,6 genannt: *ásat ta útso gṛṇaté niyútvān*, „möge dein Quell für den dich Pressenden die Göttergespanne heranbringend sein".[3]

In 9,110,5 heißt es von Soma: „Denn herwärts hast du mit Ruhm gleichsam einen unvergänglichen Brunnen erbohrt, aus dem die Menschen trinken."[4] Hier scheint der „unvergängliche Brunnen" nur ein — allerdings, wie das *janapā́nam* zeigt, vollständig durchgeführtes — Bild für die Fülle der Güter zu sein, die Soma gewährt. In dem vorhergehenden Verse heißt es: „immer strömtest du, Reichtum herbeiströmend"[5], im folgenden: „wie Gott Savitṛ erschließt er den Gegenstand des Wunsches"[6].

Genau wie der Kośa ist dieser *útsa* mit Honig gefüllt und befindet sich in Viṣṇus höchster Stelle; 1,154,5: „Möge ich jenen seinen

---

[1] Oder ist eine Anordnung möglich, wonach ein Kośa im Osten, einer im Westen, einer in der Mitte (im Zenith) ist?

[2] Vgl. die *nadīnām útsāsaḥ* in AV. 1, 15, 3, die Beiworte *śatádhāra* (3,26,9; AV. 3, 24, 4; 18, 4, 35f.) und *sahásradhāra* (AV. 17, 15; 18, 4, 36), die besser auf eine Quelle passen, und 10, 45, 2 *vidmā́ tám útsaṃ yáta ājagántha*, 10,84,5 *vidmā́ tám útsaṃ yáta ābabhū́tha*, wo *útsa* einfach „Ursprung" ist. Irrelevant ist 10, 143, 6. AV. 6, 106, 1.

[3] Oder „100000 bringend" (Geldner, Glossar). Auf keinen Fall kann ich in dem *útsaḥ niyútvān* einen „bespannten" Brunnen sehen, wie Hillebrandt, Ved. Myth. I, 325f. [nicht in der 2. Aufl.] die Worte faßt. Daß Soma sich in den Strömen bewegt, ist richtig, aber ich wüßte nicht, daß ihm oder gar seinem Brunnen Rosse, mit denen er fährt, zugeschrieben werden.

[4] *abhy-àbhi hí śrávasā tatárdithótsaṃ ná káṃ cij janapā́nam ákṣitam.*

[5] *sádāsaro vā́jam ácchā sániṣyadat.*

[6] *vā́raṃ ná devā́ḥ savitā́ vy ū̀rṇute.* — Vgl. S. 388 Anm. 4. Über die Bedeutung von *útsa* in 10, 101, 11 *ní ṣú dadhidhvam ákhananta útsam* vermag ich nicht ins Reine zu kommen.

sicheren Ort *[sic]* erlangen, wo die nach den Göttern verlangenden Menschen sich berauschen. Denn da ist der Verwandte des Weitschreitenden, der Quell des Honigs an Viṣṇus höchstem Orte.“[1]

An diesem Quell sind die himmlischen Kühe, wie wir sie vorhin am Kośa getroffen haben; 5,45,8: „Als beim Aufleuchten dieser Großen alle Angiras zusammen mit den Kühen brüllten, fand Saramā die Kühe am Quell, an ihrer höchsten Stätte auf dem Pfade der Wahrheit.“[2]

Dieser Quell ist sicherlich derselbe unvergängliche Quell, den die Maruts melken oder schwellen machen oder einem Durstigen ausgießen, um den sie tanzen:

1,64,6: „Sie melken den unversieglichen donnernden Quell“[3];

8,7,16: „Die wie Tropfen (?) Himmel und Erde anblasen mit Regen, den unvergänglichen Quell melkend“[4];

7,57,1: „Die auch die weiten Himmel und Erde erzittern machen, den Quell schwellen machen, wenn sie kommen, die starken“[5];

5,54,8: „Mit Gespannen fahrend wie scharensiegende Männer, die Maruts die starken wie Freunde mit Tonnen machen den Quell schwellen (überlaufen), als die starken brüllten; sie netzen die Erde mit dem Safte des Honigs“[6];

1,85,11: „Schräg stießen sie in dieser Art (?) den Brunnen, sie gossen den Quell für den durstigen Gotama aus“[7];

---

[1] *tád asya priyám abhí pātho aśyāṃ náro yátra devayávo mádanti | urukramásya sá hí bándhur itthā́ víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ.*

[2] *víśve asyā́ vyúṣi mā́hināyāḥ sáṃ yád góbhir áṅgiraso návanta | útsa āsām paramé sadhástha ṛtásya pathā́ sarámā vidad gā́ḥ.* — Ich fasse *útsa* als *útse* auf. Was Oldenberg dagegen äußert, ist unrichtig. Die Rasā, an der die Paṇis wohnen, ist ein himmlischer Fluß. Über *ṛtásya pathā́* später. [Mat. übersetzt: „. . . mit den Kühen brüllten, da war ihr Quell am höchsten Orte (durch die Wahrheit fand Sarama die Kühe). — Zu beachten ist, daß in 5, 45 die Kühe immer mit den Morgenröten gleichgesetzt werden (siehe unter Ruhestätte der Sonne). Die Morgenröten aber sind bei Nacht im Himmelsquell.“]

[3] *útsaṃ duhanti stanáyantam ákṣitam.*

[4] *yé drapsā́ iva ródasī dhámanty ánu vṛṣṭíbhiḥ | útsaṃ duhánto ákṣitam.* [Mat.: „nicht die Wolke Geldner Ü, die ist nicht *ákṣita*. Der Regen stammt aus dem *útsa*.“]

[5] *yé rejáyanti ródasī cid urví pínvanty útsaṃ yád áyāsur ugrā́ḥ.*

[6] *niyútvanto grāmajíto yáthā náro 'ryamáṇo ná marútaḥ kabandhínaḥ | pínvanty útsaṃ yád ināśo ásvaran vy ùndanti pṛthivím mádhvo ándhasā.*

[7] *jihmáṃ nunudre 'vatáṃ táyā diśā́siñcann útsaṃ gótamāya tṛṣṇáje.*

1,88,4: „Tagelang wandelten sie begierig um euch herum. Dieses Lied und die göttliche Wasserschaffung, den Spruch vortragend haben sich die Gotamas durch Lieder den Quellbehälter nach oben gestoßen, um zu trinken“[1];

auf 8,7,10, wonach die Maruts dem Indra aus dem *útsa* Honig melken, wird nachher genauer eingegangen;

5,52,12: „liederjubelnd, *kubhanyú* (?) tanzten die Sänger zu dem Brunnen“[2];

AV. 4,27,2: „Die immerdar den unvergänglichen Quell auseinanderbiegen, die Saft in die Kräuter träufeln; die Maruts, deren Mutter die Pṛśni ist, stelle ich an die Spitze.“[3]

Im Bilde erscheinen des Himmels Quellen 5,57,1:

„Dieses Lied wird euch von uns her dargebracht wie des Himmels Quellen (oder die Quellen vom Himmel) dem Dürstenden, der nach Wasser verlangt.“[4]

AV. 4,15,7 heißt es: „Es mögen euch helfen die schön träufelnden, die Quellen und die Schlangen (?); die von den Maruts vorwärtsgetriebenen Wolken mögen die Erde beregnen.“[5] Es liegt nahe, hier die *útsāḥ* direkt mit den Wolken zu identifizieren, obwohl z. B. Sāyaṇa das nicht tut (*utsāḥ vāriprvāhāḥ*), und dann überhaupt in *útsa* die Wolke als Quelle des Regens zu sehen, wie es Pischel, Ved. Stud. 1, 223 tut. Daß der Regen aus dem *útsa* stammt, ist natürlich richtig, aber die ṛgvedischen Sänger, für die die Wolke gar keine Rolle spielt, haben diesen *útsa* offenbar im Himmel gesucht. Der *útsa*, den die Maruts melken, ist doch zweifellos derselbe *útsa*, in dem nach 10,5,1 Agni ist: „Er schmiegt sich an das Euter im Schoße der beiden geheimen, an die in der Mitte des Quells niedergesetzte Stätte des Vogels.“[6] Agni aber ist nicht in der Wolke, sondern in dem Himmelsstrome.

---

[1] *áhāni gṛdhrāḥ páry ā́ va ā́gur imā́ṃ dhíyaṃ vārkāryā́ṃ ca devī́m | bráhma kṛṇvánto gótamāso arkaír ūrdhvā́ṃ nunudra utsadhím píbadhyai. — ūrdhvā́ṃ nud* „nach oben stoßen“, „umdrehen“, ist dem Sinne nach dasselbe wie *jihmā́ṃ nud.*

[2] *chandastúbhaḥ kubhanyáva útsam ā́ kīríṇo nṛtuḥ.*

[3] *útsam ákṣitaṃ vy ácanti yé sádā yá āsiñcánti rásam óṣadhīṣu | puró dadhe marútaḥ pṛśnimātṝn.*

[4] *iyáṃ vo asmát práti haryate matís tṛṣṇáje ná divá útsā udanyáve.*

[5] *sáṃ vo 'vantu sudā́nava útsā ajagarā́ utá | marúdbhiḥ prácyutā meghā́ várṣantu pṛthivīm ánu.* (Wiederholt mit vorausgesetztem *ā́po vidyúd abhráṃ varṣám* in AV. 4, 15, 9.)

[6] *síṣakty údhar niṇyór upástha útsasya mádhye níhitam padáṃ véḥ* [vgl. oben S. 305].

Ebenso ist *útsa* doch auch der Quell der himmlischen Wasser, die Indra im Vṛtrakampfe erschloß:

1, 121, 8: „Acht paarweis geordnete Falben nahmst du aus dem großen Himmel hierher, kämpfend um den ruhmverschaffenden (?) Brunnen“[1];

5, 32, 1: „Du erbohrtest den Brunnen, du entsandtest die Quellen“[2];

AV. 17, 15: „Du (Indra) gehst um Trita, um den tausendströmigen Quell, um die himmelfindende Weisheit *[?]* herum.“[3];

Ohne große Bedeutungsänderung tritt in diesem Falle auch der Plural auf; 5, 32, 2: „Du ließest die Brunnen, die zu bestimmten Zeiten eingeengt waren, das Euter des Berges laufen, du Vajraträger.“[4]

Indras Großtat wird in 2, 24, 4 dem Brahmaṇaspati zugeschrieben: ⟨„Von dem Brunnen mit der Steinöffnung, dem metströmenden, den Brahmanaspati mit Kraft erbohrte, von dem haben alle die Sonne Schauenden getrunken, reichlich gossen sie zusammen den wasserhaltenden Brunnen aus.“[5]⟩

Scheint an den bisher angeführten Stellen der *útsa* im wesentlichen mit dem Himmelsstrome identisch zu sein, so tritt doch etwas

---

[1] *aṣṭā́ mahó divá ā́do hárī ihá dyumnāsā́ham abhí yodhānā́ útsam.*

[2] *ádardar útsam ásṛjo ví khā́ni.*

[3] *tváṃ tṛtáṃ tvám páry eṣy útsaṃ sahásradhāraṃ vidátham svarvídam.*

[4] [Siehe oben Kap. V S. 199f.! Zu 5, 32, 1 (siehe ebenda) und 2 bemerken die Mat.: „aber hier geht *útsa* auf die Quellen der Flüsse, die Indra erbohrt.“]

[5] *áśmāsyam avatám bráhmaṇas pátir mádhudhāram abhí yám ójasā́tṛṇat | tám evá víśve papire svardṛ́śo bahú sākáṃ sisicur útsam udríṇam.* Über diese Stelle in Mat. das Folgende (anscheinend neuer?): a) „Das Meer im höchsten Himmel tritt nun noch unter ein paar anderen Namen auf. Öfter ist von einem *útsa* die Rede.“ Dazu die Anmerkung: „Der *avatá* mit der Steinöffnung, der Met strömt, der wasserhaltende *útsa* in 2, 24, 4 muß aber hier fern bleiben. Er ist, wie oben bemerkt, nur eine Bezeichnung der Valahöhle.“ b) „In 2, 24, 4 scheinen die Ausdrücke, durch die sonst der Himmelsozean gekennzeichnet wird, auf die Valahöhle angewandt zu sein: [Text]. Die Strophe steht jedenfalls mitten unter Strophen, die auf die Erbrechung der Valahöhle Bezug nehmen (2, 24, 2—7). Dafür spricht weiter der Ausdruck *ójasā́tṛṇat*, auch Pāda c, dem doch 1, 72, 8d, der sich sicherlich auf die Valahöhle bezieht, ähnlich ist: *yénā nú kam mā́nuṣī bhójate víṭ*. Anderseits ist hier nur von dem Wasser die Rede; die Kühe werden nicht erwähnt. — Darf man daraus folgern, daß der Himmelsquell im Felsen mit dem Vala identisch ist? Das würde die Erklärung der Tatsache erleichtern, daß *ūrvá* sowohl von dem Vala als von dem Himmelsquell gebraucht wird. Auf dasselbe führt 5, 45, 8 ... [siehe oben!].“

wie eine Scheidung schon in den Versen ein, womit bei der Totenfeier gewisse Ausgießungen begleitet werden; AV. 18,4,35f.: „In den Vaiśvānara opfere ich diese Opfergabe, den tausend-, hundertströmigen Quell; er erhält den Vater, die Großväter, die Urgroßväter erhält er schwellend. Den tausendströmigen, hundertströmigen Quell, den unvergänglichen auseinandergehenden auf dem Rücken des Gewässers, der Labung milcht ohne sich zu sträuben, den verehren die Väter nach ihrem Willen.“[1] Hier ist also der Quell „auf dem Rücken“ der himmlischen Wasser. Diese Scheidung findet sich nun auch in andern Stellen, wo der Quell ganz deutlich Soma selbst ist.

10,30,8: „Entsendet ihm die honigversehene Welle, die euer Sproß ist, ihr Flüsse, der Quell des Honigs, die Butter auf dem Rücken tragende, bei den Opfern zu verehrende, ihr reichen Wasser, hört auf meinen Ruf.“[2] Daß hier wie im folgenden Verse der Soma das ist, was die Flüsse dem Indra zuführen sollen, hat Hillebrandt V.Myth.I[1] S.325 unzweifelhaft richtig erkannt. Wie hier, so wird auch 6,44,24 Soma selbst ein *útsa* genannt: „Dieser Soma hat vermöge seiner Kraft das Gare in die Kühe gelegt, den zehngelenkten Quell“[3], und in 9,107,4, worauf genauer erst später eingegangen werden kann, heißt er ein goldener Quell (*útso deva hiraṇyáyah*)[4]. In 6,44,24 scheint mir der Soma als Trunk gemeint zu sein[5], und

---

[1] *vaiśvānaré havír idáṃ juhomi sāhasráṃ śatádhāram útsam | sá bibharti pitáraṃ pitāmahấn prapitāmahấn bibharti pínvamānaḥ || sahásradhāraṃ śatádhāram útsam ákṣitaṃ vyacyámānaṃ salilásya pṛṣṭhé | úrjaṃ dúhānam ánapasphurantam úpāsate pitáraḥ svadhấbhiḥ.*

[2] *prấsmai hinota mádhumantam ūrmíṃ gárbho yó vaḥ sindhavo mádhva útsaḥ | ghṛtápṛṣṭham ṭḍyam adhvaréṣv ấpo revatīḥ śṛṇutấ hávam me.*

[3] *ayáṃ gósu śácyā pakvám antáḥ sómo dādhāra dáśayantram útsam.* [Wieso hier Soma selbst ein *útsa* genannt sein soll, ist unklar. In Mat. findet sich zu dieser Stelle die Bemerkung: „In 6, 44, 24 ist *útsa* offenbar das Euter der Kuh.“]

[4] Dieser Pāda erscheint 8, 61, 6 wieder, und zwar auf Indra angewandt, wo man den goldenen Quell dann als Bild fassen muß, wie sonst von einem Quell des Reichtums (*vásva útsam* 9, 97, 44; *útsaṃ ná vásunaḥ* 2, 16, 7) gesprochen wird und ein Gott, wie es scheint, Agni, 3, 26, 9 schlechthin ein hundertströmiger unvergänglicher Quell (*śatádhāram útsam ákṣīyamāṇam*) genannt wird; (der tausendströmige, hundertströmige unvergängliche Brunnen als Bild der Fülle auch AV. 3, 24, 4 [s. oben!]); so für die ersten Stellen auch Hillebrandt I[1] 323 A. 3; für die letzte anders I[1] 326 Anm. 2 (vgl. I[2] 322 A. 1).

[5] Daraus, daß unmittelbar vorher zwei andere Wundertaten des Soma, die Auseinanderstemmung von Himmel und Erde und die Anschirrung des siebenzügligen Wagens, erwähnt werden, schließt Hillebrandt allerdings, daß hier nicht der bloße Trank gemeint sein könne. Ich verstehe H.s Gedankengang nicht.

in 9,107,4 bleibt es zweifelhaft, ob der irdische oder der himmlische Soma gemeint ist. Auch in 10,30,8 muß der *mádhva útsah* auf den irdischen Soma bezogen werden, denn die Wasser sind hier kaum, wie Hillebrandt anzunehmen scheint, die himmlischen Wasser, sondern die Wasser, die zum Opfer eingeholt werden. Aber wie in dem folgenden Verse[1] die Welle ein Beiwort (*nabhojá*) erhält, das ursprünglich nur für den himmlischen Soma gilt, so werden wir auch annehmen dürfen, daß *mádhva útsaḥ*, *útso hiraṇyáyaḥ* durch jene oben gekennzeichnete Vermischung der Beiwörter erst sekundär auf den irdischen Soma übertragen sind.

Unzweifelhaft ist der honigreiche Quell in der von Hillebrandt angeführten Stelle VS. 17,87 im Himmel: „Diese nahrungsreiche Brust sauge, Agni, die strotzende (Brust) der Wasser in der Mitte der Flut. Genieße den honigreichen Brunnen, du Renner. Gehe ein in die Meeresstätte.“[2]

Wenn der honigreiche Brunnen hier der Soma ist und die Flut, das Meer, der himmlische Strom — und ich bin überzeugt, daß Hillebrandt darin recht hat —, so verstehe ich nicht, wie er [I[1]!] S. 324 von dem Soma sagen kann: „wie er das Amṛta für die Götter birgt, ist er auch der Behälter der Wasser des Himmels, welche der Wind herbeiführt“. Es ist doch nach dieser Stelle[3] ganz deutlich der Soma in den himmlischen Wassern genau so wie er hier auf Erden bei der Kelterung in den irdischen Wassern ist, und nicht umgekehrt.

VII. *Ú́DHAN*[4]

Auf der Vorstellung von der Milch im Himmelsstrom beruht offenbar das so häufige Bild von dem Euter im Himmel, dem himmlischen Euter; wenigstens ist es mir das Wahrscheinlichere,

[1] Auf diesen werden wir später eingehen.

[2] *imaṃ stanam ūrjasvantaṃ dhayāpāṃ prapīnam agne sarirasya madhye | utsaṃ juṣasva madhumantam arvant samudriyaṃ sadanam ā viśasva.*

[3] Man beachte auch, daß er in 10,30,8 der *gárbha* der *síndhavaḥ* genannt wird.

[4] Ein Umschlag mit der Aufschrift „*údhan*, *ūrvá*, *sasásya cárman*, *tvác*, *dṛ́ti*“ enthält außer Blättern mit Materialsammlungen und Einzelinterpretationen vier Korrekturfahnen mit einem Konzept über *údhan* ähnlich dem über *kóśa*/*útsa* (vgl. S. 375 Anm. 1), jedoch unpaginiert und unfertig, zur Hauptsache eine Auseinandersetzung mit Geldners (in Ü aufgegebener) Auffassung von *sásminn údhan* als „tagtäglich“. Materialien und Konzept sind im folgenden soweit möglich zu einer Darstellung verwoben, die jedoch keine vollständige Behandlung der vedischen Vorkommen von *údhan* ergibt.

daß sich das Euter aus der Milch entwickelt hat, wenn auch dafür der vollständige Beweis nicht zu erbringen ist.

Dieses Euter ist dasselbe wie der *útsa*; in der bereits oben S. 386 zitierten Strophe 10,5,1 heißt es von Agni: „Er schmiegt sich an das Euter im Schoße der beiden geheimen, an die in der Mitte des Quells niedergesetzte Stätte des Vogels."

Nicht nur hier finden wir Agni „am Euter". 3,29,13 wird zunächst von der Hervorbringung des irdischen Opferfeuers gesprochen; dann heißt es in 3,29,14: „Der von sieben Opferpriestern Bediente erstrahlte seit alters, wenn er im Schoße der Mutter, am Euter erglühte. Nicht schließt der Erfreuliche Tag für Tag die Augen, als er aus dem Bauche des Asura geboren wurde."[1] Sicherlich ist hier im Gegensatz zu dem Opferfeuer von dem himmlischen Agni die Rede[2], wenn auch die Deutung im einzelnen schwer ist. Die Mutter, in deren Schoß Agni weilt, wird wohl für die „Mütter" stehen, in deren Schoß der himmlische [Agni] öfter erscheint; der Asura wird Dyaus sein. Das Euter ist dann der Lebensquell im Himmel.

4,3,10 wird Agni der männliche Stier genannt mit der Milch auf dem Rücken. Gemeint ist die Sonne, die in der himmlischen Flut dahinzieht, wobei die Flut des Urquells höher ist als sie selbst. Dieser Urquell muß auch im folgenden mit dem Euter gemeint sein: „Der Stier als Pṛśńikuh hat das helle Euter ausgemolken."[3]

3,1,9 heißt es ebenfalls von Agni: „Auch des Vaters Euter fand er bei seiner Geburt, er entsandte dessen Ströme, dessen . . . . (?). Den vor den guten Freunden verborgen Wandelnden — vor den Töchtern des Himmels war er nicht verborgen."[4] [Geldner Ü, der das von Lüders offengelassene *dhénāḥ* mit „Stimmen" wiedergibt, deutet den Vater als den Himmel, das Euter als die Wolke; dagegen bemerkt Lüders:] (Vom Blitzfeuer kann hier nicht die Rede sein.)

Ich bezweifle, daß das *údhan* jemals die Wolke ist, wie Geldner z.B. auch für 10,45,3 annimmt: „Nṛmaṇas hat dich, Agni, entflammt im Meer, in den Wassern, Nṛcakṣas am Euter des Himmels."[5] [Daß mit dem Euter nicht die Wolke, sondern der

---

[1] *prá saptáhotā sanakād arocata mātúr upásthe yád áśocad údhani | ná ní miṣati suráṇo divé-dive yád ásurasya jaṭhárād ájāyata.*

[2] Sāyaṇa deutet umgekehrt die Strophe auf das Opferfeuer aus.

[3] *vṛṣā śukrám duduhe pṛśnir údhaḥ.* (Vgl. weitere Stellen bei Geldner Ü.)

[4] *pitúś cid údhar janúṣā viveda vy àsya dhárā asṛjad ví dhénāḥ | gúhā cárantaṃ sákhibhiḥ śivébhir divó yahvíbhir ná gúhā babhūva.*

[5] *samudré tvā nṛmáṇā apsv àntár nṛcákṣā īdhe divó agna údhan.*

Himmelsquell gemeint ist, zeigt die] Fortsetzung: [Dich, den im dritten Himmelsraum weilenden zogen im Schoß der Wasser die Büffel (d.h. Himmelsströme) groß.“][1]

Nach 10,32,8 saugt Agni, solange er versteckt ist, am Euter der Mutter[2]; [versteckt aber war Agni in den himmlischen Wassern, vgl. S. 589ff.].

[Das Euter der Mutter kehrt wieder in] 10,20,2: „(Agni), in dessen Gebot die schnellen (Flüsse) im Himmel das Euter der Mutter verehren.“[3] Ganz anders Geldner [: „in dessen Gebot die bunten (Flammen) die Sonne ehren, das Euter der Mutter“].

1,146,2 wird von Agni in der Sonnenform gesagt: „Er setzt die Füße (die Strahlen; daher Plural!) auf den Rücken der breiten Erde, während seine (nach oben gehenden) rötlichen (Strahlen) das Euter lecken.“[4] (Mehr unter „Agni in den Wassern“.)

Öfter wird auch die Stelle, wo Soma sich aufhält, *ūdhan*, „Euter“, genannt. So 9,107,20: „Sowohl des Nachts wie auch des Tags bin ich, o Soma, zur Freundschaft an deinem Euter, o Brauner. Über die heiß glühende Sonne hinaus sind wir wie Vögel geflogen.“[5] Das Euter des Soma kann doch nur der Himmelsborn sein, und wenn sich der Dichter visionär dorthin versetzt, so muß er allerdings „über die Sonne hinausfliegen“, denn die Sonne zieht, wie wir gesehen, ihre Bahn unterhalb des Himmelsquells.

5,34,3 wird der Sonnenschein dem Euter gegenübergestellt: „Wer ihm im Sonnenschein oder wer (ihm) am Euter den Soma preßt, der wird glanzversehen.“[6] Das Naigh.(1,7) führt *ūdhaḥ* unter den *rātrināmāni*, *ghraṃsaḥ* unter den *aharnāmāni* auf, und so will Geldner hier *ghraṃsé* von der Tageshitze, *ūdhani* von der kühlen Nacht verstehen [„Wer ihm bei Sonnenglut oder wer bei Nachtkühle Soma preßt . . .“][7]. Oldenberg will *ūdhani* auf den bewölkten Himmel beziehen, der zu dem Sonnenschein im Gegensatz steht. Aber wie soll *ūdhan* zu diesen Bedeutungen gelangen? In Verbindung mit Soma kann *ūdhan* meines Erachtens nichts anderes als der Himmelsborn sein. Wer Indra dort „Soma

---

[1] *tṛtīye tvā rájasi tasthivā̆ṁsam apā̆m upásthe mahiṣā̆ avardhan.*
[2] *ápīvṛto adhayan mātúr ū̆dhaḥ.*
[3] *yásya dhárman svàr énīḥ saparyánti mātúr ū̆dhaḥ.*
[4] *urvyā̆ḥ padó ní dadhāti sā̆nau rihánty ū̆dho aruṣā̆so asya.*
[5] *utā̆hā̆ṃ náktam utá soma te dívā sakhyā̆ya babhra ū̆dhani | ghṛṇā̆ tápantam áti sū̆ryam paráḥ śakunā̆ iva paptima.*
[6] *yó asmai ghraṃsá utá vā yá ū̆dhani sómaṃ sunóti bhávati dyumā̆ṁ áha.*
[7] [Vgl. auch Wackernagel, Aind. Gr. III § 160c Anm. Abs. 2.]

preßt", ist entweder ein himmlisches Wesen oder ein Sterblicher, der ihm den Soma ja von hier in den höchsten Himmel, der über der Sonne ist, hinaufschickt. Wenn ihm der im Sonnenschein Soma Pressende gegenübergestellt wird, so kann damit nur der hier auf Erden Pressende und Indra Opfernde gemeint sein.

In 9,107,5 melkt Soma das himmlische Euter und setzt sich auf den uralten Platz (vgl. oben S. 341).

1,52,3 wird Indra *vavrá údhani* genannt, vielleicht „eine Grube am Euter". Das Euter ist mit Soma gefüllt; Indra berauscht sich daran.

10,100,11 [übersetzt Geldner:] „Indra ist die gute Vorsehung derer, die Soma gepreßt haben, dem das himmlische Euter zum Ausgießen voll ist."[1]

1,64,5 heißt es von den Maruts: „Die Schüttler melken die himmlischen Euter; sie netzen die Erde mit Milch im Herumfahren."[2] Hier legt der Plural den Gedanken an die Wolken nahe [so auch Geldner Ü]; es ist aber wohl doch dasselbe gemeint wie in der folgenden Strophe, wo es heißt: „Sie melken den donnernden unvergänglichen Quell."[3]

[Das Euter der Pṛśni melken die Maruts in] 2,34,10: „Wunderbar ist eure Fahrt, ihr Maruts, wenn die Freunde das Euter der Pṛśni melken"[4] (d.h. es regnen lassen).

[Eine Schilderung des Gewitters ist] 7,101,1: „Drei Stimmen, (Donner) laß ertönen, denen das Licht (Blitze) vorausgeht, die jenes metmilchende Euter melken. Das Kalb (Agni) zum Keim der Kräuter machend brüllt der Stier (Parjanya), sobald er geboren ist."[5] Die drei Stimmen sind hier, was sonst die *váṇīḥ* sind, die wiederum mit den himmlischen Flüssen identisch sind[6]. Das Euter ist der Lebensquell, nicht die Wolke, wie Geldner meint. Parjanya wird also aufgefordert, er soll den Donner, dem der Blitz vorausgeht, in den drei Himmelsräumen ertönen lassen, die das schmalztriefende Euter, den Lebensquell, strömen lassen.

---

[1] *índra íd bhadrā́ prámatiḥ sutā́vatām | pūrṇám údhar divyáṃ yásya siktáye.*

[2] *duhánty údhar divyā́ni dhū́tayo bhū́mim pinvanti páyasā párijrayaḥ.*

[3] *útsaṃ duhanti stanáyantam ákṣitam* [vgl. oben S. 385 Anm. 4].

[4] [*citráṃ tád vo maruto yā́ma cekite*] *pṛ́śnyā yád údhar ápy āpáyo duhúḥ.*

[5] *tisró vā́caḥ prá vada jyótiragrā yā́ etád duhré madhudhoghám údhaḥ | sá vatsáṃ kṛṇván gárbham óṣadhīnāṃ sadyó jā́tó vṛṣabhó roravīti.*

[6] [Vgl. S. 682.]

[Von dem himmlischen Euter ist auch in 10,73,9 die Rede:][1] „Als du (Indra) das übermäßig fest zugebundene Euter auf die Erde, die Milch in die Kühe und die Pflanzen versetztest.“[2] Die Strophe bezieht sich wohl auf die Wassergewinnung. Oder bringt Indra die Milch aus dem Himmel in die Kühe?

Das himmlische Euter bezeichnet *ū́dhan* auch in der fünfmal begegnenden Formel *sásminn ū́dhan*. Geldner Gloss. nimmt an, daß in dieser Verbindung „Nacht“ im Sinne von „Tag“ gebraucht sei; *sásminn ū́dhan* soll = *sásminn áhan* sein, „in jeder gleichen Nacht (Tag), jedesmal, tagtäglich“[3]. Kann ich für *ū́dhan* schon die Bedeutung „Nacht“ nicht anerkennen, so wird es mir noch schwerer, ein „tagtäglich“ in *sásminn ū́dhan* zu sehen. Was der Ausdruck besagt, scheint mir am deutlichsten aus 1,186,4 hervorzugehen: *úpa va éṣe námasā jigīṣóṣ ū́sānáktā sudúgheva dhenúḥ | samāné áhan vimímāno arkáṃ víṣurūpe páyasi sásminn ū́dhan*, „ich gehe zu euch[4] mit Verehrung, mit dem Wunsche zu gewinnen, zur Morgenröte und Nacht, eine leichtmelkende Kuh[5], das Preislied festsetzend für die verschiedenfarbige Milch am gleichen Tage[6] in demselben Euter“. Trotz aller Unklarheiten, die die Strophe enthält, scheint mir das eine sicher, daß *víṣurūpe páyasi* absichtlich dem *sásminn ū́dhan*

---

[1] Von dem Euter des Himmels wird auch wohl 3, 57, 2 gesprochen: *índraḥ sú pūṣā́ vṛ́ṣaṇā suhástā divó ná prītā́ḥ śaśayáṃ duduhre* [Geldner: „Indra und Pūṣan, die bullenstarken mit geschickter Hand, haben gar erfreut das ergiebige (Euter, der Milchkuh = Dichtung) wie (das) des Himmels gemolken.“] *ū́dhaḥ párvatasya* 5, 32, 2 ist der Quell der irdischen Flüsse.

[2] *pṛthivyā́m átiṣitaṃ yád ū́dhaḥ páyo góṣv ádadhā óṣadhīṣu.*

[3] [In Ü gibt Geldner *sásminn ū́dhan* mit „am (im) gleichen Euter“, „an demselben Euter“ wieder und erklärt das Euter in 4, 7, 7; 4, 10, 8 als das Opfer, in 7, 36, 3 als die Wolke („der Stier mit den Eutern (Paradoxon!) ist Parjanya mit den Regenwolken“), während er zu 1, 186, 4 bemerkt: „Nacht und Morgen sind die Milchkuh, der Dichter der Melker, das gemeinsame Euter von Nacht und Morgen ist die beiden gemeinsame Tageszeit (Morgen oder Abend); denn der Morgen schließt in dieser Verbindung den ganzen Tag ein.“]

[4] Der Plur. *vaḥ*, weil der Dichter beständig und daher viele Nächte und Morgenröten preist. *uṣā́sānáktā* anderseits ist fester dualischer Begriff, der der Umsetzung in den Plural widerstand.

[5] Vgl. zu dieser Halbzeile Oldenberg [„b = 7, 2, 6ᵇ. Danach und nach 2, 3, 6 vergleicht der Dichter mit der *sudúghā dhenúḥ* nicht sich, sondern Nacht und Morgenröte. . . . bewegte sich der Ṛṣi nicht im Wortlaut jener Stelle, nach Art vedischer Dichter dadurch unangefochten, daß *uṣā́sānáktā* hier Akkusative sind? Zu solchen Entgleisungen liefert ja der Gebrauch von *nṛ́n* genug Parallelen (ZDMG 55, 287f.)“].

[6] M.E. heißt das nicht „täglich“, sondern der Dichter preist Morgenröte und Nacht an einem und demselben Tage, oder besser wohl noch: Morgenröte und Nacht zeigen die verschiedenen Farben an einem und demselben Tage.

gegenübergestellt ist. Wenn aber *páyas* „Milch" einem *ūdhan* gegenübersteht, so kann das doch nur das Euter sein. Wie *páyasi* dem *ūdhan*, so entspricht *víṣurūpe* dem *sásmin*. Das spricht gegen die frühere Annahme, daß *sásmin* einfach der Lokativ des Demonstrativpronomens sei, sondern führt auf den Bedeutungsansatz „gleichartig, gleich, immer gleich, derselbe"[1]. Die verschiedenfarbige Milch kann in diesem Zusammenhange doch nur auf die Helle und Dunkelheit der Morgenröte und der Nacht gehen oder geradezu für diese selbst stehen. Das Wunder aber ist, daß diese weiße und schwarze Milch aus demselben Euter strömt. Nichts hindert uns, wie ich meine, unter diesem Euter das Himmelswasser zu verstehen, aus dem sich die Morgenröte, wie wir sehen werden,

---

[1] In der Grundauffassung stimme ich mit Geldner überein; ob aber die Bedeutungsentwicklung „gleich, jeder gleiche, einer wie der andere, jeder" gewesen ist, ist mir zweifelhaft. Auch *sadyás*, das Geldner richtig zu *sá* stellt, heißt doch „an dem gleichen, an demselben Tage, in einem Tage", [und nicht auch, wie Geldner, Gloss. für 6, 62, 1 und TS. 2, 5, 6, 6 als dritte Bedeutung ansetzt, auch „Tag für Tag, täglich"]. Auch in 6, 62, 1 scheint mir, wie Geldner selbst bemerkt, diese gewöhnliche Bedeutung völlig ausreichend [Ü: „sogleich bei Aufgang der Morgenröte"], und in TS. 2, 5, 6, 2 liegt sie doch deutlich vor: *kṣudham aghnant sadyo manuṣyā ardhamāse devā māsi pitaraḥ saṃvatsare vanaspatayas, tasmād aharahar manuṣyā aśanam icchante 'rdhamāse devā ijyante māsi pitṛbhyaḥ kriyate saṃvatsare vanaspatayaḥ phalam gṛhṇanti*, „Den Hunger vertrieben in einem Tage die Menschen, in einem halben Monat die Götter, in einem Monat die Väter, in einem Jahr die Bäume; daher verlangen die Menschen Tag für Tag nach Speise, wird den Göttern alle Halbmonat geopfert, den Vätern alle Monat gespendet, tragen die Bäume alle Jahre Frucht." Ich sehe nicht, daß *sadyas* hier = *aharahaḥ* wäre; in dem letzten Satze steht vielmehr *ardhamāse* für *ardhamāse ardhamāse* usw. — Auch wo *sásmin* in andern Verbindungen als mit *ūdhan* erscheint, ist mir die Bedeutung „jeder" sehr zweifelhaft. In 1, 52, 15: *árcann átra marútaḥ sásminn ājaú* scheint mir das *átra* für die Übersetzung zu sprechen: „Es sangen die Maruts dort in dem gleichen Kampfe", d.h. in dem gemeinsamen Kampfe, in dem Kampfe, der für sie der gleiche war wie für dich (Indra). [Geldner Ü: „in demselben Kampfe", Note: „*sásmin*: im gleichen oder in jedem. Sāy. *tasmin* oder *sarvasmin*."] 1, 174, 4: *śéṣan nú tá indra sásmin yónau práśastaye pávīravasya mahná*, „Mögen nun diese (verschiedenen Feinde), o Indra, liegen am gleichen Orte zu (deiner) Verherrlichung durch die Macht des Geschosses!" [Geldner Ü: „im gleichen Schoße"!] Ganz klar scheint mir 4, 12, 1 zu sein: *yás tvắm agna inádhate yatáśruk trís te ánnaṃ kṛṇávat sásminn áhan*, „Wer dich, o Agni, entflammt, den Löffel darreichend, dreimal an demselben Tage dir Speise bereitet". [Geldner: „am gleichen Tage".] Daß Agni dreimal am Tage geopfert wird, zeigt 3, 28. Und so läßt sich auch 10, 95, 11 verstehen: *áśāsaṃ tvā vidúṣī sásminn áhan*, „Ich warnte dich klüglich an demselben Tage", nämlich an dem Tage, wo du mir deine Stärke weihtest (v. 11: *dadhắtha tát purūravo ma ójaḥ*), wo wir den Ehevertrag schlossen. [Geldner Ü: „an dem gleichen Tage", „*sásminn áhan*: an dem Tag ihrer Vereinigung".]

erhebt, wenn sie den Menschen sichtbar wird, und in dem sie dahingeht; daß auch die Nacht aus dem Himmelswasser hervorgeht, läßt sich nicht belegen, was bei der geringen Anzahl der Stellen, in denen überhaupt von der Nacht gesprochen wird, nicht auffallen kann. Ich will aber zugeben, daß man *sásminn údhan* in diesem Falle auch als reines Bild auffassen könnte, das durch den bildlichen Ausdruck *víṣurūpe páyasi* hervorgerufen ist.

4, 10, 8 wünscht der Dichter: „Glückbringend soll unsere Freundschaft, unsere Brüderschaft mit euch, den Göttern, sein, o Agni. Das ist unsere Verwandtschaft an dem Sitze am gemeinschaftlichen Euter.“[1] Geldner Ü übersetzt *sádane* „im Hause“: „Dies ist unsere Verwandtschaft im Hause am gleichen Euter.“ Zur Erläuterung bemerkt er: „*sásminn údhan* das Bild von den verschwisterten Tieren (Zicklein usw.), die am gleichen Euter saugen. Das Euter ist das Opfer.“ Das ist mir unverständlich. Wie in 4, 7, 7[2] kann *sásminn údhan* nur auf den Urquell des Lebens im höchsten Himmel gehen. Von da stammen Götter und Menschen; vgl. 10, 10, 4: *gandharvó apsv ápyā ca yóṣā sá́ no nā́bhiḥ paramáṃ jāmí tán nau*, [„Der Gandharve in den Wassern und die Wasserfrau, das ist unsere Verwandtschaft, das ist unser beider höchste Blutsverwandtschaft“]. Dort sitzen auch die Abgeschiedenen, die *pitṛs*.

7, 36, 3 wird die Regenzeit geschildert: „Während er im Sitze des großen Himmels geboren wurde, hat der Stier gebrüllt am gleichen Euter.“[3] Sāyaṇa wird recht haben, wenn er den Stier für Parjanya erklärt, der hier also als im Himmel geboren hingestellt wird. Dann aber muß doch auch das gleiche Euter im Himmel sein und kann nicht die Wolke bezeichnen; es ist der ewige Born des Himmelswassers, aus dem der Regen strömt.

1, 152, 6 bittet der Dichter: „Die dem Māmateya helfenden Kühe mögen den Brahmaliebenden schwellen (tränken?) an dem immer gleichen Euter.“[4] Auch hier sind die Kühe meiner Ansicht nach keine irdischen Kühe, sondern die himmlischen Wasser; die Bitte des Dichters geht, wie das im nächsten Verse deutlich ausgesprochen wird (*asmā́kaṃ . . . . vṛṣṭír divyā́ supārā́*), auf Regen. Der aber stammt aus dem himmlischen Euter.

---

[1] *śivā́ naḥ sakhyā́ sántu bhrātrā́gne devéṣu yuṣmé | sā́ no nā́bhiḥ sádane sásminn údhan.*

[2] Aus äußeren Gründen möchte ich diese Stelle später besprechen [siehe S. 592]. Auch hier scheint mir die Deutung auf die Himmelswasser zweifellos.

[3] *mahó diváḥ sádane jā́yamānó 'cikradad vṛṣabháḥ sásminn údhan.*

[4] *ā́ dhenávo māmateyám ávantīr brahmapríyam pīpayan sásminn údhan.*

VIII. *SVÀRṆARA*[1]

In den Liedern wird öfter eine Stätte, Svarṇara geheißen, erwähnt. Dort hält sich Indra auf; 4,21,3: „Es komme Indra mit den Maruts uns zur Hilfe vom Himmel, von der Erde, schnell vom Meere oder vom Dunste, oder vom Svarṇara, aus dem Jenseits, vom Sitze des Ṛta.“[2] Was Indra dort fesselt, geht aus 8,6,39 hervor: „Berausche dich wohl in Svarṇara, Indra, auch im Śaryaṇāvat, berausche dich am Liede des Opferers.“[3]

Am oder im Svarṇara befindet sich also Soma. Nach 9,70,6 wählte sich Soma selbst das Svarṇara zum Aufenthaltsort: „Gleichsam die Eltern erkennend geht der Stier brüllend wie der Lärm der Maruts. Das Ṛta erkennend[4] wählte sich der Weise anfänglich das, was das Svarṇara ist, (sich) zur Ehre.“[5] Ludwig und Oldenberg (zu 5,54,10) wollen *prathamáṃ yát svàrṇaram* auf *ṛtám* beziehen. Ich halte das für unwahrscheinlich, weil *svàrṇara* sonst nicht als Beiwort des Ṛta vorkommt und anderseits *svàrṇara* sicher eine bestimmte Stätte des Soma bezeichnet. Der Zusatz *práśastaye* kann nichts entscheiden; es kann hier wohl in keinem Falle mehr besagen, als daß die Wahl Somas ihm zur Ehre gereicht[6].

Über den Ort, wo wir uns das Svarṇara zu denken haben, werden wir, wie mir scheint, in unzweideutiger Weise durch 8,65,2f. unterrichtet: „Ob du dich an dem Quell des Himmels, am Svarṇara, berauschest oder am Meere des Soma, dich, Indra, den großen, breiten, rufe ich mit Liedern her wie eine Kuh zum Fressen, zum Trunke des Soma.“[7]

Svarṇara ist also der Name des Himmelsquells. Dieser Quell sprudelt Soma, denn Indra berauscht sich dort, Soma hat ihn zu seiner Stätte gemacht. Dieser Somaquell ist aber, wie wiederum

---

[1] Ein Umschlag von 1929 mit Aufschrift „Svarṇara“ enthält zehn unpaginierte Reinschrift-Blätter. Außerdem liegen nur zwei Blätter mit Stellensammlung aus der Anfangszeit der Arbeit vor.

[2] *ā́ yātv índro divá ā́ pṛthivyā́ makṣú́ samudrā́d utá vā púrīṣāt | svàrṇarād ávase no marútvān parāváto vā sádanād ṛtásya.*

[3] *mándasvā sú svàrṇara uténdra śaryaṇā́vati | mátsvā vívasvato matī́.*

[4] Auf die Bedeutung dieser Worte kann erst später eingegangen werden.

[5] *sá mātárā ná dádṛśāna usríyo nā́nadad eti marútām iva svanáḥ | jānánn ṛtám prathamáṃ yát svàrṇaram práśastaye kám avṛṇīta sukrátuḥ.*

[6] [Geldner übersetzt: „Da er weiß, welches der erste rechte Weg ist, hat er sich *svàrṇara* für sein Lob erwählt, der Einsichtsvolle.“]

[7] *yád vā prasrávaṇe divó mādáyase svàrṇare | yád vā samudré ándhasaḥ || ā́ tvā gīrbhír mahā́m urúṃ huvé gā́m iva bhójase | índra sómasya pītáye.*

unsere Stelle zeigt, nicht mit dem Somameer identisch; er muß der Born sein, aus dem das Somameer gefüllt wird.

Ganz ähnlich wie hier wird auch in 8,12,2 der *samudrá* neben Svarṇara genannt: „(Den Rausch,) mit dem du dem Daśagva, dem *adhrigu* (?), als er das Svarṇara in zitternde Bewegung versetzte, mit dem du dem Meere halfest, den erbitten wir.“[1]

Die Übersetzung und Deutung der Strophe kann allerdings nicht als ganz sicher bezeichnet werden. Sicherlich liegt eine Anspielung auf den Valamythus vor, in dem durch Vermischung mit dem Vṛtramythus auch Indra als Helfer der Daśagvas auftritt. In den Kreis dieses Mythus gehört offenbar auch das Svarṇara; denn in der Höhle des Vala waren nicht nur die himmlischen Kühe, sondern auch Soma eingeschlossen. Nach der Darstellung unseres Liedes würden die Paṇis den Somaborn selbst in der Höhle verborgen haben. Graßmann (Wtb.) will *vepáyantam* hier in intransitivem Sinne nehmen, und „das (vor Furcht) zitternde Svarṇara“ würde in der Tat einen ganz guten Sinn ergeben. Allein das Nächstliegende ist es doch, *vepáyantam* in kausativem Sinne zu fassen. Dann könnte es auf die inspirierende Wirkung des Somaborns gehen; *vepáyan* würde der sein, der zum *vípra* macht. Ist allerdings meine Auffassung von 9,70,6 richtig, so ist *svàrṇara* Neutrum. Dann kann *vepáyantam* nur auf *dáśagvam* bezogen werden. Der Sinn würde dann der sein, daß die Daśagvas, vor der Höhle sitzend, das eingeschlossene Svarṇara durch ihre Lieder in Aufregung versetzten[2]. 8,65,2 legt es nahe, auch den *samudrá* von dem Somameere zu verstehen; man müßte dann annehmen, daß das Meer zusammen mit dem Born von den Paṇis geraubt war. Ausgeschlossen ist es indessen nicht, daß bei dem *samudrá* an den Wasserozean zu denken ist, dem Indra im Vṛtrakampfe half[3].

Die Ähnlichkeit der Ausdrucksweise macht es weiter aber wahrscheinlich, daß auch in 8,3,12 dasselbe Svarṇara gemeint ist: „Hilf, Indra, wie du dem Ruśama, dem Śyāvaka, dem Kṛpa halfest, dem Svarṇara.“[4] Die Zusammenstellung von Daśagva und *samudrá* in

---

[1] *yénā dáśagvam ádhriguṃ vepáyantaṃ svàrṇaram | yénā samudrám ávitha tám īmahe.*

[2] [Geldner übersetzt: „den erregenden (?) Svarṇara“ und bemerkt, die Beziehung von *vepáyantam* sei unsicher.]

[3] [Die Alternative erledigt sich dadurch, daß nach Lüders' späterer Auffassung (vgl. oben S. 174) Indra auch im Vṛtrakampfe nicht einem „Wasserozean“, sondern dem himmlischen Meer, also dem Somameer, half.]

[4] *śagdhí yáthā rúśamaṃ śyāvakaṃ kṛ́pam índra prāvaḥ svàrṇaram.*

8,12,2 zeigt jedenfalls, daß der Dichter kein Bedenken trug, Personen[1] und Sachen in einem Atem als Schützlinge Indras zu nennen.

Nun vertritt allerdings Geldner eine ganz andere Auffassung des Svarṇara. Nach Gl. ist *svàrṇara* der Name eines besonders heiligen Sees, der nach 8,65,2 „Himmelsquell" heißt, und des dazu gehörigen somareichen Distriktes[2]. Allein was berechtigt uns zu der Annahme, daß *prasrávaṇe diváḥ* ein Name sei? In 8,12,2 müßte auf eine Lokalsage angespielt sein, daß Indra dem Svarṇara-See oder -Distrikt half, oder daß der Daśagva diesen See oder Distrikt mit Indras Hilfe erzittern machte. Wo findet sich eine Spur dieser Sage? In 8,103,14 soll nach Gl. *svàrṇara* sogar „aus Svarṇara stammend" bedeuten[3] — eine Annahme, die jedenfalls völlig willkürlich ist. Anderseits tritt aber eine Stelle wie 10,65,4 doch mit aller Entschiedenheit für die Beziehung des Svarṇara auf eine himmlische Stätte ein: „Das Svarṇara, die Lufträume, die Lichträume, Himmel und Erde, die Erde stützen sie mit Kraft."[4] Ist es wirklich glaubhaft, daß in dieser Aufzählung von Teilen des Kosmos ein irdischer See oder Distrikt genannt sein sollte, und zwar an erster Stelle[5]? Und was sollte es überhaupt für einen Sinn haben zu sagen, daß die Götter diesen See oder Distrikt „gestützt" hätten? Ganz anders liegt die Sache, wenn das Svarṇara der Somaquell im höchsten Himmel ist. Den haben die Götter im unendlichen Raum befestigt, und ihm gebührt in der Tat die erste Stelle unter den Teilen des Kosmos, denn er ist der Ursprung alles Lebens

---

[1] Ruśama, Śyāvaka, Kṛpa sind offenbar Personen, wie 8, 4, 2 zeigt: *yád vā rúme rúśame śyā́vake kṛ́pa índra mādáyase sácā*. Man könnte daran denken, daß auch *svàrṇara* hier Personenname sei, und das würde auch in 8,103, 14 die Auffassung der Stelle erleichtern.

[2] [In Ü bemerkt Geldner zu 4, 21, 3: „Sv., wie es scheint, ein heiliger See, jedenfalls ein somareicher Distrikt, vgl. 8, 6, 39; 65, 2; 103, 14"; zu 8, 6, 39: „Śaryaṇāvat war nach der Angabe eines Brāhmaṇa Name eines Teichs im hinteren Kurukṣetra. In der obigen Stelle bezeichnet es die Umgegend dieses Teiches. Entsprechend muß auch Svarṇara Name einer Lokalität sein. Die Landschaft würde zu Str. 28 stimmen. Die dortigen Angaben passen auf das Quellgebiet der Sarasvatī"; zu 9, 70, 6: „Name einer durch ihren Soma berühmten Landschaft, vgl. 8, 6, 39"; zu 8, 65, 2a: „*prasrávaṇe diváḥ*, Sāy.: 'an dem Ort, wo der Unsterblichkeitstrank fließt'. Doch wohl von dem Soma selbst . . ."]

[3] [Im Gl. ist gedruckt: 8, 3, 12; zweifellos ein Versehen, was die Ü bestätigt; dort ist 8, 103, 14 übersetzt: „Ergötze dich am Svarṇara-(soma?)!".]

[4] *svàrṇaram antárikṣāṇi rocaná dyā́vābhūmī pṛthivī́ṃ skambhur ójasā.*

[5] [Geldner meint, Svarṇara sei hier „wohl das Heimatland des Dichters".]

im Himmel und auf Erden. 5, 64, 1 heißt es weiter, daß Varuṇa und Mitra das Svarṇara mit ihren Armen wie zwei Hürden[1] umschlossen halten[2]. Würde das nicht eine höchst seltsame Ausdrucksweise sein, wenn Svarṇara ein irdischer See oder Distrikt wäre[3]? Dagegen ist die Bemerkung vollkommen verständlich, wenn es der Soma-born im höchsten Himmel ist, den Varuṇa und Mitra liebevoll schützen. Sie tun das auch, wie wir später sehen werden, nicht um des Soma willen allein.

Nur zwei Stellen scheinen Geldner zunächst recht zu geben. Das Lied des Sobharī schließt (8, 103, 14): „Komm, o Agni, mit den Maruts als Genossen, mit den Rudras zum Somatrinken. Auf den Preis des Sobharī hin berausche dich am Svarṇara."[4] An und für sich hat die Aufforderung an den Gott, sich am himmlischen Somaquell zu berauschen, nichts Auffälliges, wenn wir uns daran erinnern, daß der Soma oft den Göttern zum Genusse in die Himmelsflut hinaufgesandt wird. Allein die unmittelbar vorausgehenden Worte „Komm, o Agni" lassen die Beziehung des Svarṇara auf den Himmelsborn doch zum mindesten gezwungen erscheinen; der Dichter ladet den Gott doch offenbar ein, auf die irdische Opferstätte zu kommen. So bleibt nur die Annahme, daß der Name des Himmelsquells hier auf die Somakufe auf dem Opferplatz übertragen ist. Das gleiche scheint in 5, 18, 4 der Fall zu sein: „Bei denen glänzendes Denken ist, die die Preislieder im Munde schützen, (von denen) die Streu am Svarṇara gebreitet ist, (die) haben sich Ruhm zugelegt."[5] Der Gedankenzusammenhang, in dem diese Strophe erscheint, ist ganz unklar, und so bleibt es auch unentschieden, von wem denn eigentlich die Rede ist, von den Maghavans (?) oder von den Priestern auf Erden oder ihren priesterlichen Vorfahren, die jetzt im höchsten Himmel weilen. Für die Feststellung von Svarṇara kann diese Stelle kaum von irgendwelchem Gewicht sein[6].

---

[1] Der Dual *vrajā́* ist offenbar nur gebraucht, um die Kongruenz mit dem Upameya, den beiden Göttern, herzustellen.

[2] *váruṇaṃ vo riśā́dasam ṛcā́ mitráṃ havāmahe | pári vrajéva bāhvór jagan-vā́ṁsā svàrṇaram.*

[3] [Geldner bemerkt in Ü: „Svarṇara Name einer Landschaft, wohl der Heimat des Dichters, doch bleibt die Zeile unklar."]

[4] *ā́gne yāhi marútsakhā rudrébhiḥ sómapītaye | sóbharyā úpa suṣṭutím mādáyasva svàrṇare.*

[5] *citrā́ vā yéṣu dī́dhitir āsánn ukthā́ pā́nti yé | stīrṇáṃ barhíḥ svàrṇare śrávāṁsi dadhire pári.*

[6] [Geldner übersetzt: „(deren) Barhis in Svarṇara ausgelegt ist" und bemerkt: „d.h. sie opfern in Svarṇara (vgl. zu 4, 21, 3)."]

Oldenberg ist nicht abgeneigt, *svàrṇare* hier als Dat. Sing. von *svàrṇṛ* zu betrachten und es auf Agni zu beziehen. Ich halte das nicht für richtig. Dreimal erscheint allerdings der Akkusativ *svàrṇaram* als Beiwort des Agni:

> 2,2,1: „Den flammenden, der gute Genüsse hat, den *svàrṇara*, den im Himmel wohnenden Hotṛ, das Zugtier bei den Opfern“[1];
>
> 6,15,4: „Zu eurem strahlenden Gaste, dem *svàrṇara*, zu Agni, dem Hotṛ, der gut für den Menschen opfert, der wie ein begeisterter Seher mit der Stimme eines Himmelsbewohners redet mit schönen Liedern, zu dem die Spenden befördernden Wagen[2], dem Gotte strebe ich.“[3]
>
> 8,19,1: „Ihn preise, den *svàrṇara*; die Götter machten den Gott sich zum Wagen.“[4]

Es liegt indessen zunächst vom rein sprachlichen Standpunkte aus auch nicht der geringste Grund vor, dies *svàrṇaram* von dem *svàrṇara*, das als Name des Himmelsquells erscheint, zu trennen. Als Name des Himmelsquells kann aber *svàrṇara* unmöglich in *svàr* „Sonne“ und *nára* „Mann“ zerlegt werden. Es muß vielmehr eine Ableitung von *svarṇa* mit dem Suffix *ra* sein, wie Bartholomae, Air. Wb. Sp. 1873, und Brugmann, Grundriß² II, I, 282, annehmen. Das alte *svàrṇa* ist wahrscheinlich später zu *suvárṇa* umgedeutet und auf die Bedeutung „Gold“ eingeengt worden; im Awestischen findet sich der *s*-Stamm als *xᵛarənah-*. Als Grundbedeutung von *svàrṇara* ist demnach „mit Sonnenglanz versehen“ anzunehmen[5], und das würde auch für Agni ein passendes Beiwort sein. Da aber *svàrṇara* als Substantiv nur den Himmelsquell bezeichnet, so wird es wahrscheinlich, daß auch *svàrṇara* als Beiwort des Agni mit diesem Himmelsquell in Verbindung steht. Nun haben wir schon gesehen, daß Agni im höchsten Himmel in den Wassern weilt. Als Name des Himmelsquells haben wir *svàrṇara* kennengelernt. *svàrṇara* wird daher wenigstens ursprünglich auch als Beiwort Agnis nicht auf das Feuer auf der Opferstätte, sondern auf den in

---

[1] *samidhānáṃ suprayásaṃ svàrṇaraṃ dyukṣáṃ hótāraṃ vṛjáneṣu dhūrṣádam.*

[2] [Lüders hier und folgende Stelle: „Herrn“; zu *aratí* vgl. Thieme, Unters. II].

[3] *dyutānáṃ vo átithiṃ svàrṇaram agníṃ hótāram mánuṣaḥ svadhvarám | vípraṃ ná dyukṣávacasam suvṛktíbhir havyaváham aratíṃ devám ṛñjase.*

[4] *tám gūrdhayā svàrṇaraṃ devấso devám aratíṃ dadhanvire.*

[5] Daher erscheint *svarṇara* TA. 1,7,1; 16,1 auch als Name einer der sieben oder acht Sonnen.

dem Himmelsquell weilenden Agni gehen. Vielleicht darf man sogar noch einen Schritt weiter tun und vermuten, daß der Himmelsquell gerade, weil Agni in ihm ruht, den Namen *Svàrṇara* erhalten hat.

Schließlich ist es indessen auch nicht ganz ausgeschlossen, daß man schon in vedischer Zeit in dem Beinamen Agnis den „Sonnenmann" gesehen hat. Einmal[1] erscheint jedenfalls in den Liedern ein *svarṇaraḥ*, das nur Voc. Plur. von *svarṇṛ-* sein kann; 5,54,10: „Wenn ihr Maruts, ihr mit Gaben versehene Sonnenmänner, euch beim Aufgang der Sonne berauschet, ihr Männer des Himmels."[2] Die Vermutung *svarṇarāḥ*[3], „ihr mit Sonnenglanz versehenen", liegt allerdings nahe, und noch besser würde *svàrṇare* passen: „Wenn ihr euch am Svarṇara berauschet"; man könnte die Verderbnis auf den Einfluß des folgenden *divo naraḥ* schieben. Allein der Beweis für solche Textverderbnis läßt sich nicht erbringen. Schließlich ist aber auch die Erklärung der *marutaḥ svarṇaraḥ* ebenso wie die des Agni *svàrṇara* für die Feststellung der Svarṇara genannten Örtlichkeit nur von sekundärer Bedeutung. Als Name des somasprudelnden Himmelsquells wird Svarṇara meines Erachtens durch 8,65,2 sichergestellt. Was an andern Stellen über dies Svarṇara gesagt wird, liefert entweder die Bestätigung dafür oder läßt sich damit wenigstens in Einklang bringen.

---

[1] Die SBE 46, 73 geäußerte Vermutung, daß in 1, 70, 9 *svàrṇaḥ* anstatt *svàr ṇaḥ* zu lesen sei, hat Oldenberg später wieder zurückgezogen.

[2] *yán marutaḥ sabharasaḥ svarṇaraḥ sûrya údite mádathā divo naraḥ.* — [Geldner übersetzt *svàrṇara* in 2, 2, 1; 6, 15, 4 mit „Sonnenmann", in 8, 19, 1 mit „Himmelsherr", *svarṇaraḥ* in 5, 54, 10 mit „ihr Sonnenmänner".]

[3] So PW.; Bergaigne 1. 207, Anm. 1; Oldenberg ZDMG 50, 442, Anm. 2.

Zweiter Teil

Varuṇa und das Ṛta

I. DIE BISHERIGEN BEDEUTUNGSANSÄTZE FÜR *ṚTÁ*

Vielleicht noch wichtiger als sein Verhältnis zu den Wassern ist für die Erkenntnis von Varuṇas Wesen sein Verhältnis zu dem eigentümlichen Zentralbegriff der vedischen Religion, dem Ṛta. Kein Gott steht zu diesem in so innigen Beziehungen wie Varuṇa und mit ihm die Ādityas überhaupt. Nirgends häufen sich wie bei ihnen Ausdrücke und Attribute, die auf das Ṛta Bezug haben[1]. Durch das Ṛta haben die Ādityas Bestand[2]; durch das Ṛta ist ihre Macht so groß[3]; durch das Ṛta hat Varuṇa dreifach die Erde gebreitet[4], sein Ṛta strömen die Flüsse[5]; er ist *ṛtápeśas*, „dessen Schmuck das Ṛta ist“[6]; durch das Ṛta regieren Mitra und Varuṇa die ganze Welt[7]. Gewiß sind auch die anderen Götter mehr oder minder eng dem Ṛta verbunden, und insbesondere könnte es scheinen, als ob Agni darin den Ādityas den Rang abliefe: wird er doch z.B. allein 19mal, öfter noch als sie, öfter als jeder andere Gott, *ṛtā́van*, „mit dem Ṛta versehen“, genannt. Auch die Bezeichnung *ṛtásya gopā́*, „Hüter der Ṛta“, wird ganz überwiegend für ihn verwandt[8]. Da-

---

[1] Vgl. etwa 1, 23, 5: *ṛténa yā́v ṛtāvṛ́dhāv ṛtásya jyótiṣas pátī | tā́ mitrā́váruṇā huve*; 7, 66, 12f.: *váruṇo mitró aryamā́ yūyám ṛtásya rathyaḥ || ṛtā́vāna ṛtájātā ṛtāvṛ́dhaḥ.*

[2] 10, 85, 1: *ṛténādityā́s tiṣṭhanti.*

[3] 2, 27, 8: *ṛténādityā máhi vo mahitvám.*

[4] 4, 42, 4: *ṛténa putró áditer ṛtā́votá tridhā́tu prathayad ví bhúma.*

[5] 2, 28, 4: *ṛtáṃ síndhavo váruṇasya yanti.*

[6] 5, 66, 1 [*ṛtápeśas* nicht KN Mat.]

[7] 5, 63, 7: *ṛténa víśvam bhúvanaṃ ví rājathaḥ.*

[8] Es heißen so: Agni 1, 1, 8; 3, 10, 2; 10, 8, 5; 10, 118, 7; Soma 9, 48, 4; 9, 73, 8; Mitra-Varuṇa 7, 64, 2; die Ādityas 6, 51, 3; der Reichtum (*rayí*) 6, 49, 15; ⟨die Götter, die die Zügel des Sonnenrosses schützen⟩ 1, 163, 5. [⟨ ⟩ aus Mat. In KN ist der Ausdruck *ṛtásya gopā́* nur für 6, 49, 15 behandelt (unten S. 582).]

bei ist aber zu bedenken, daß die an ihn gerichteten Hymnen auch sechsmal zahlreicher sind als die an die Ādityas. Und ganz richtig hat Oldenberg[1] aus 10, 8, 5: „Du (Agni) bist das Auge, der Hüter des großen Ṛta; du bist Varuṇa, wenn du dem Ṛta zustrebst“[2] geschlossen, daß Agnis Stellung zum Ṛta sekundär, daß dessen eigentlicher Verwalter Varuṇa ist. Und noch deutlicher wird das besondere Verhältnis der Ādityas, und unter ihnen wieder in erster Linie Varuṇas, zum Ṛta daran, daß, wie schon Bergaigne erkannt hat[3], der mächtigste Gott des Veda, Indra, zum Ṛta fast gar keine Beziehung aufweist.

Für jeden Versuch, das Wesen Varuṇas zu bestimmen, ist daher Voraussetzung, daß zunächst über das Wesen des Ṛta Klarheit geschaffen wird. In der bisherigen Vedaforschung hat dieser Begriff eine seiner zentralen Bedeutung für die vedische Religion entsprechende Behandlung nicht gefunden. Eine systematische Untersuchung des gesamten Materials existiert nicht; die gangbaren Darstellungen der vedischen Religion und Mythologie tun das Ṛta zumeist ganz kurz ab[4].

Im Petersburger Wörterbuch setzte Roth zunächst ein Adjektiv *ṛtá* an (Hauptbedeutungen: gehörig, ordentlich, recht; rechtschaffen, wacker, tüchtig; wahr; als Adverb: recht, richtig; gehörig, nachdrücklich), dann ein Substantiv mit den Bedeutungen: a) feste Ordnung, Bestimmung, Entscheidung; *ṛténa* in Form und Regel, auf entscheidende Weise; b) die Ordnung in heiligen Dingen, heiliger Brauch, Satzung, frommes Werk; göttliches Gesetz, Glaube als Inbegriff der religiösen Wahrheiten; *ṛtásya sádanam*, *sádaḥ*, *sádma*, *yóniḥ*, *padám*, *nábhiḥ* nicht nur vom Mittelpunkt des Glaubens und Kultus im Diesseits, dem Altar und ähnlichen Begriffen, sondern auch vom Allerheiligsten im Jenseits gebraucht; c) das Rechte, Wahre; Recht, Wahrheit, besonders die religiöse Wahrheit, = *satyá*; *ṛtásya pánthā* der rechte Weg, sowohl eigentlich als vom rechtschaffenen Wandel.

Erscheint hier die Ordnung als die eigentliche Grundbedeutung von *ṛtá*, so wollte Bergaigne[5] vielmehr die Idee des Gesetzes als

---

[1] Rel. d. Veda[4] 199 Anm. 1.

[2] *bhúvaś cákṣur mahá ṛtásya gopā́ bhúvo váruṇo yád ṛtā́ya vé̍ṣi.*

[3] Rel. véd. III 249; vgl. Oldenberg l. c.

[4] Oldenbergs „Religion des Veda“ bespricht das Ṛta auf 6 von 600 Seiten; Macdonells „Vedic Mythology“ widmet ihm fünf Druckzeilen; in Hillebrandts Vedischer Mythologie wird es als solches überhaupt nicht behandelt, sondern nur an drei Stellen in je einem Satz erwähnt.

[5] Rel. véd. III 210ff.

den Kern des Ṛta-Begriffes erweisen und von hier aus die übrigen Bedeutungen ableiten.

Charakteristisch für seine auch sonst geübte Bedeutungsentwicklung aus der Einzelstelle ist Geldners lange Bedeutungsreihe in seinem Glossar: „1. adj. recht, wahr, wirklich; wahrhaft, echt, zuverlässig, 2. n. das Rechte, Richtige, Wahre, Reale. a) rechter Weg. b) Richtigkeit, Regel: *ṛtásya pathyà — pathín* der rechte —, richtige —, regelmäßige Weg; aber auch: der Gang des heiligen Werkes, der Ritus. c) der reguläre Gang der Welt, Weltordnung (-lauf), Kosmos; die alles regulierende Zeit. d) die reale Welt, Realität. e) Norm, Gesetz, Recht; *ṛténa* mit Fug und Recht. f) Gerechtigkeit, Rechtlichkeit, Redlichkeit. g) Wahrheit, Aufrichtigkeit, Wahrheitsliebe. h) Eid. i) der rechte Glaube, frommer Sinn, lauterer Gedanke und jede Betätigung des rechten Glaubens, frommer Brauch, rechtschaffener, heiliger Wandel, das Rechte, das rechte Tun, gutes Werk; jedes religiöse Gesetz (Gebot); insbesondere der regelmäßige Gottesdienst, die richtige Opferzeit und Opferordnung, Ritus; Gebet und Opfer. k) *ṛtásya sádas*, — *sádana*, -*sádma* α) die Stätte des Glaubens, Opferhaus, Opferstätte, β) der unsichtbare Teil des Himmels (der spätere *satyaloka*).“

Als die landläufige, besonders auch von Oldenberg[1] vertretene Auffassung des Ṛta darf die als die „Weltordnung“, die Ordnung überhaupt gelten: die Ordnung des Kosmos, die sich in der Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge — etwa dem regelmäßigen Aufgang von Morgenröte und Sonne, dem Ablauf des Jahres, dem Strömen der Flüsse — manifestiert; die Ordnung des Opfers, die dessen regelrechten Vollzug gewährleistet; die Rechtsordnung im sozialen, die sittliche Ordnung im Menschenleben; und aus dieser Grundbedeutung der Ordnung und des Rechtes ergeben sich dann auch Bedeutungen wie Wahrheit, rechter Glaube, Frömmigkeit usw. Mit einer solchen, fast beliebig zu vermehrenden Vielfalt der Bedeutungen war es natürlich möglich, jeder Belegstelle von *ṛtá* einen den modernen Europäer befriedigenden Sinn abzugewinnen — letzteres um so eher, als die Terminologie der Rothschen, der aus ihr weiterentwickelten Graßmannschen und noch mehr der Geldnerschen Bedeutungsreihe offensichtlich in starkem Maße aus dem Vokabular modern-europäischer Religiosität geschöpft ist. Es besteht von vornherein der dringende Verdacht, daß hier in den Veda

[1] Rel. d. Veda[4] 197; [noch in jüngster Zeit von Renou, Lommel, v. Glasenapp].

ihm fremde moderne Vorstellungen und Begriffe hineingetragen werden.

Die folgende Untersuchung hofft zu zeigen, daß *ṛtá* im Veda niemals Adjektiv, sondern nur Substantiv ist, und daß dieses Substantiv *ṛtá* nur eine Bedeutung hat, nämlich „Wahrheit", worunter zwar auch die einfache Wahrheit im alltäglichen Sinne zu verstehen ist, darüber hinaus aber die Wahrheit als magisch wirksame kosmische Potenz, die im Mittelpunkt einer bisher nicht klar erkannten und gewürdigten gemeinarischen Weltanschauung steht.

Gegen die zuerst 1910 ausgesprochene[1], 1911 von Andreas und Wackernagel aufgegriffene[2] Deutung des Ṛta als Wahrheit hat Oldenberg 1915 Einspruch erhoben[3]. Nahe Beziehungen zwischen *ṛtá* und *satyá* nicht verkennend, will er dennoch nachweisen, daß nicht „Wahrheit", sondern „Ordnung" die Grundbedeutung von *ṛtá* sei. Ein solcher Nachweis könnte jedoch, da der Veda eine in sich geschlossene Textmasse darstellt, nur erbracht werden durch Heranziehung sämtlicher ṛg- und atharvavedischer Belegstellen von *ṛtá*, während Oldenberg hier wie auch sonst sich mit einer Auswahl begnügt und an einer Stelle (S. 172 Anm. 2 Ende) sogar Vollständigkeit ausdrücklich als zu weit führend ablehnt. Auf einige seiner Argumente wird im Verlauf zurückzukommen sein.

Geldners Übersetzung zeigt bemerkenswerterweise gegenüber seinen früheren Interpretationen eine sehr starke Zunahme der Wiedergabe von *ṛtá* durch „Wahrheit"; diese ist absolut genommen die häufigste von allen. Daneben aber erscheint dennoch fast die ganze oben zitierte Vielfalt der Bedeutungen des Glossars. Nahezu ebensooft wie durch „Wahrheit" wird *ṛtá* durch „Gesetz" wiedergegeben, daneben stehen an sehr zahlreichen Stellen Übersetzungen wie „Ordnung", „Opferordnung", „Weltordnung", „rechtes Werk" oder „rechter Brauch" (was beides das Opfer bedeuten soll), „Zeit, rechte Zeit, Zeitordnung", „Recht", „rechter Weg" und viele andere mehr, sowie zahlreiche adjektivische Wiedergaben wie „ordnungsgemäß" „ordnungsmäßig", „recht", „regelmäßig", „von Rechts wegen" usw. Eine ratio für die Anwendung dieser so verschiedenen Übersetzungen ist nicht zu erkennen. Auch die gleichen Ausdrücke werden ganz verschieden wiedergegeben; der „Pfad des Ṛta"

---

[1] SPAW 1910 S. 931. [2] NGGW 1911, 28. 34.

[3] „Zur Religion und Mythologie des Veda. 1. *ṛtá*-" (NGGW 1915), S. 167--180.

erscheint bald als „rechter Weg", bald als „Pfad (Weg) des Gesetzes", „Pfad (Weg) der Wahrheit" oder „Pfad der Opferordnung", *ṛtásya yóni* als „rechter Schoß", „ordnungsgemäßer Schoß", „Schoß der Opferordnung", „Wiege des rechten Brauchs" usw. Und daß auch die Ersetzung anderer Wiedergaben durch „Wahrheit" vielfach nur rein formale Bedeutung hat, zeigt sich z. B., wenn nach den Anmerkungen „Sitz der Wahrheit" ebenso wie „Sitz des rechten Werkes" den Opferplatz bezeichnen soll.

II. *ṚTÁ* IN NACH-ṚGVEDISCHER ZEIT

1. *Ṛtá* in der klassischen Literatur

Auf ein schon frühes Aussterben des Wortes *ṛtá* deutet die Tatsache, daß es weder im Pali noch im Prakrit eine Spur hinterlassen hat.

Die Lexikographen geben *ṛta* durchweg die Bedeutung „wahr, Wahrheit"; es wird mit *satya* gleichgesetzt oder zusammengestellt[1]. Daneben verzeichnen die Lexika die Bedeutung „Ährenlesen" (*uñchaśila*, *śiloñcha*, *śila*)[2]. Dies beruht auf einer merkwürdigen Stelle bei Manu. 4,4 wird dort dem Brahmanen im Stadium des Gṛhastha erlaubt, sein Leben zu fristen durch *ṛta*, *amṛta*, *mṛta*, *pramṛta* oder *satyānṛta*, nicht jedoch durch *śvavṛtti*; Str. 5f. erklären dann *ṛta* als Ährenlesen, *amṛta* als unerbetenes, *mṛta* als erbetteltes Almosen, *pramṛta* als Ackerbau, *satyānṛta* als Kaufmannstätigkeit, *śvavṛtti* als Dienstbarkeit[3]. Die Stelle ist dunkel und vielleicht ver-

---

[1] Amara 1, 6, 22: *satyaṃ tathyam ṛtaṃ samyag amūni triṣu tadvati* (danach also *ṛta* auch als Adjektiv = „versehen mit Wahrheit"; Hem. Abh. 264 (= 2,178): *satyaṃ samyak samīcīnam ṛtaṃ tathyaṃ yathātatham*; Halāy. Abhidhānaratnamālā 1, 144: *ṛtaṃ satyaṃ samīcīnaṃ samyak tathyaṃ yathātatham*; Keśava, Kalpadrukośa (GOS XLII, LX) p. 447, 72: *satyaṃ tathyaṃ samīcīnam, ṛtaṃ satyaṃ yathātatham*; Yādavaprakāśa, Vaijayantī (ed. Oppert) p. 196, 5: *satyaṃ tathyam ṛtaṃ samyak samīcīnaṃ tathārthavāk*, p. 224, 6: *ṛtam = tathyam*; Śāśvata, Anekārthasamuccaya 633: *ṛtaṃ satyaṃ*; Trikāṇḍaśeṣa 3, 3, 152: *ṛtam uñchaśile satye* Medinīkośa 16,5f.: *ṛtam . . . satye*.

[2] Amara 2, 9, 2; Hem. Abh. 865f. (= 3, 530f.), Anek. 2, 157; Trikāṇḍaśeṣa s. oben; Medinīkośa 16,5; Keśava a.a.O. p. 73, 44; Yādavaprakāśa a.a.O. p. 123, 5 und 224, 6.

[3] *ṛtāmṛtābhyāṃ jīvet tu mṛtena pramṛtena vā*
satyānṛtābhyām api vā na śvavṛttyā kadācana 4
ṛtam uñchaśilaṃ jñeyam amṛtaṃ syād ayācitam
mṛtaṃ tu yācitaṃ bhaikṣaṃ pramṛtaṃ karṣaṇaṃ smṛtam 5

derbt. Was eigentlich eher wie eine Reihe von Gleichnissen aussieht, haben jedenfalls die Lexikographen nicht gezögert, als lexikalische Angaben auszubeuten. Für uns wichtiger ist jedoch, daß, was immer der richtige Wortlaut und Sinn der Stelle sein mag, die Inder auch hier unter *ṛta* die Wahrheit verstanden: Kullūka erklärt, nachdem er zunächst *uñcha* und *śila* definiert und voneinander abgegrenzt hat: *tat satyasamānaphalatvād ṛtam ity ucyate*[1].

Wo das Wort *ṛta* in der späteren Literatur, hauptsächlich im Epos und im Dharmaśāstra, vereinzelt noch vorkommt, da bedeutet es überall als Adjektiv „wahr", als Substantiv „Wahrheit".

Mbh. 6,34 (= Bhagavadgītā 10),14 sagt Arjuna zu Kṛṣṇa: *sarvaṃ etad ṛtaṃ manye yan māṃ vadasi keśava*, „Alles das halte ich für wahr, was du mir sagst, Keśava". Man könnte hier *ṛta* auch als Substantiv auffassen, aber an anderen Stellen ist das nicht möglich, so z.B. Mbh. 12,341,14, wo die Prakṛti *ṛtā satyāmarājayyā* genannt wird; Mbh. 3,48,5: *yasya nityam ṛtā vācaḥ*; Mbh. 12,342,75: *ṛtā brahmasutā sā me satyadevī sarasvatī*; übrigens ist an allen diesen Stellen die Bedeutung „wahr" völlig klar. Weitere Stellen, die im späteren Sanskrit ein Adjektiv *ṛta* anzuerkennen zwingen, werden weiter unten besprochen werden.

Das Häufigere ist jedoch die Verwendung als Substantiv. So z.B. Pañcatantra (Simplicior) III, 109[2]:

upaviṣṭaḥ sabhāmadhye yo na vakti sphuṭaṃ vacaḥ
tasmād dūreṇa sa tyājyo nyāyo vā kīrtayed ṛtam

„Wer im Gerichtssaale sitzend nicht klar redet, der ist daraus zu verweisen, es sei denn, daß die Sache selbst die Wahrheit kündet."
Ebenso deutlich ist Pañcatantra III, 4:

apṛṣṭenāpi vaktavyaṃ sacivenātra kiṃcana
pṛṣṭena tu ṛtaṃ pathyaṃ vācyaṃ ca priyam apriyam

---

satyānṛtaṃ tu vāṇijyaṃ tena caivāpi jīvyate
sevā śvavṛttir ākhyātā tasmāt tāṃ parivarjayet 6

[1] Hemacandra gibt Anek. 2, 157 außer *śiloñcha* und *satya* für *ṛta* noch die Bedeutungen *pānīya*, *pūjita* und *dīpta* an [Medinīkośa 16,5f.: *ṛtam uñchaśile jale || satye dīpte pūjite*]. Wie *ṛta* zu der auch Naigh. 1, 12 ihm zugeschriebenen Bedeutung „Wasser" kommt, werden wir später sehen. *ṛta* = *pūjita* ist in Wirklichkeit das p.p. zur Wurzel *ṛ* „gehen"; *ṛto 'pi* [Stelle nicht nachzuweisen] heißt „auch wenn er angegangen (nicht: verehrt!) ist". *ṛta* = *dīpta* endlich ist durch falsche Sandhi-Auflösung aus Kompositis mit *°ārta* als Schlußglied herausgesponnen (Mahendra: *dīptaḥ saṃtāpitaḥ*, *pratapta ity arthaḥ*; *tatra yathā „kāmārtā hi"* [Meghadūta 5]). Vgl. Zachariae, Beitr. z. ind. Lexikographie S. 48 und PW. s. v. *ṛta*, Anfang.

[2] In der Nirṇayasāgar-Press-Ausgabe III, 108.

„Auch ungefragt muß ein Minister dazu etwas sagen, gefragt aber die heilsame Wahrheit[1], und sagen muß er Liebes wie Unliebes."

Mbh. 13, 93, 7 und 11 erscheint unter anderen Vorschriften für den Brahmanen auch die, stets die Wahrheit zu reden: *ṛtavādī sadā ca syāt*. Mbh. 1, 5, 22 beschwört Puloman den Agni, wahrheitsgemäß zu sagen, wessen Gattin seine Frau sei: *śaṃsa me kasya bhāryeyam agne pṛcche ṛtena vai*. Im Rāmāyaṇa heißt es in Gorresios Ausgabe 5, 31, 19: *ṛtaṃ brūyān na cānṛtam*; die Vulgata (5, 33, 25) ersetzt hier *ṛtam* durch *satyam*. Statt des geläufigeren *satyānṛta* findet sich *ṛtānṛta* Manu 1, 29[2], wo Kullūka erklärt: *ṛtaṃ satyaṃ, tac ca prāyeṇa devānām*. Wo von der Pflicht des Zeugen die Rede ist, vor Gericht die Wahrheit und nicht die Unwahrheit zu sprechen, gebraucht Manu gewöhnlich *satya* und *anṛta*[3]; in völlig gleicher Verwendung erscheint aber statt *satya* auch *ṛta*:

8, 61 *yādṛśā dhanibhiḥ kāryā vyavahāreṣu sākṣiṇaḥ*
tādṛśān saṃpravakṣyāmi yathā vācyam ṛtaṃ ca taiḥ

„Ich werde auseinandersetzen, was für Leute der Gläubiger im Prozeß als Zeugen verwenden soll und wie diese die Wahrheit sagen sollen."

8, 82 *sākṣye 'nṛtaṃ vadan pāśair badhyate vāruṇair bhṛśam*
vivaśaḥ śatam ājātīs tasmāt sākṣye vaded ṛtam

„Wer bei der Zeugenaussage die Unwahrheit spricht, wird fest gebunden durch Varuṇas Fesseln, hilflos für hundert Wiedergeburten; deshalb soll man bei der Zeugenaussage die Wahrheit reden."

8, 87 *devabrāhmaṇasāṃnidhye sākṣyaṃ pṛcched ṛtaṃ dvijān*

„(Der Richter) soll in Gegenwart von Götter(bilder)n und Brahmanen die Brahmanen zu wahrer Zeugenaussage auffordern."

Besonders deutlich ist die Austauschbarkeit von *satya* und *ṛta* in 8, 104:

śūdraviṭkṣatraviprāṇāṃ yatrartoktau bhaved vadhaḥ
tatra vaktavyam anṛtaṃ tad dhi satyād viśiṣyate

---

[1] Benfey verzeichnet eine vielleicht vorzuziehende Variante *ṛtaṃ tathyam*.

[2] *hiṃsrāhiṃsre mṛdukrūre dharmādharmāv ṛtānṛte | yad yasya so 'dadhāt sarge tat tasya svayam āviśat.*

[3] 8, 74 *satyaṃ bruvan sākṣī*; 8, 80 *tad brūta sarvaṃ satyena*; 8, 81 *satyaṃ sākṣye bruvan sākṣī*; 8, 83 *satyena pūyate sākṣī dharmaḥ satyena vardhate | tasmāt satyaṃ hi vaktavyaṃ . . . sākṣibhiḥ*; 8, 93 *yaḥ sākṣyam anṛtaṃ vadet*; 8, 97 *sākṣye 'nṛtaṃ vadan*; 8, 99 *hiraṇyārthe 'nṛtaṃ vadan*; 8, 99 *mā sma bhūmyanṛtaṃ vadīḥ.*

„Wenn eine wahre Aussage zum Tode eines Śūdra, Vaiśya, Kṣatriya oder Brahmanen führen würde, so soll man die Unwahrheit sagen; denn die ist (in solchem Falle) besser als die Wahrheit."

Das Adjektiv *satya* hat außer allgemein „wahr" noch die besondere Bedeutung „sich bewahrheitend, in Erfüllung gehend"; *satyaṃ kṛ* heißt „etwas wahr machen". Ebenso wird aber auch das Adjektiv *ṛta* gebraucht. Im Nalaliede klagt die von Nala verlassene Damayantī (Mbh. 3, 64, 21):

na me tvad anyā kā cid dhi priyāstīty abravīḥ sadā
tām ṛtāṃ kuru kalyāṇa puroktāṃ bhāratīṃ nṛpa

„Mir ist keine andre als du lieb, so hast du immer gesagt; mache, edler Fürst, diese früher gesprochene Rede wahr!" Mbh. 14, 67, 16 wird Kṛṣṇa aufgefordert, er solle sein Versprechen halten, den Sohn Abhimanyus vom Tode zu erwecken:

tvaṃ hi keśava dharmātmā satyavān satyavikramaḥ
sa tāṃ vācam ṛtāṃ kartum arhasi tvam arindama

„Du bist doch, Keśava, rechtlich gesinnt, wahrhaft, ein Wahrheitsheld: als solcher mußt du jene Rede wahr machen, Arindama!"

⟨Im[1] Yoga ist *ṛtambharā* ein technischer Ausdruck. Pāt. S. 1, 48 wird gelehrt: *ṛtambharā tatra prajñā*, was im Vyāsabhāṣya erklärt wird: „Die Erkenntnis, die in diesem (Zustand innerer Abgeklärtheit) bei einem der Konzentration Hingegebenen entsteht, führt den technischen Namen *ṛtambharā* (die Wahrheit tragend). Und dieser (Name) ist sinnentsprechend: '(diese Erkenntnis) trägt nur Wahrheit, und in ihr ist auch nicht eine Spur von falscher Auffassung'."[2] In diesem Sinne der höchsten Wahrheit wird *ṛta* ein paarmal auch im Epos gebraucht.⟩

Mbh. 5, 44, 9 wird der Lehrer gepriesen mit den Worten: „Der die Stände (*varṇa*) mit Wahrheit umhüllt, das *ṛta* machend (und dadurch) Unsterblichkeit schenkend, den soll man achten wie Vater und Mutter, dem soll man nicht zu schaden streben, wissend, was man ihm verdankt."[3] *ṛtaṃ kurvan* soll nach dem Kommentar gleich

---

[1] In ⟨ ⟩ Konzeptfragment.

[2] *tasmin samāhitacittasya yā prajñā jāyate, tasyā ṛtambhareti saṃjñā bhavati. anvarthā ca sā, satyam eva bibharti, na ca tatra viparyāsajñānagandho 'py astīti.*

[3] *yaḥ prāvṛṇoty avitathena varṇān ṛtaṃ kurvann amṛtaṃ saṃprayacchan | taṃ manyeta pitaraṃ mātaraṃ ca tasmai na druhyet kṛtam asya jānan.* Kommentar: *ācāryamāhātmyaprakhyāpakaṃ mantraṃ paṭhati. yaḥ ācāryaḥ*

vācā āviṣkurvan sein; der Ausdruck bedeutet also etwa „die Erkenntnis der höchsten Wahrheit vermittelnd".

Mbh. 1, 1, 22 wird *ṛta* geradezu mit dem „aus einer Silbe (nämlich *om*) bestehenden Brahman" gleichgesetzt, indem Viṣṇu in einer Reihe anderer Epitheta als *ṛtam ekākṣaraṃ brahma* verehrt wird. Dazu vergleiche man Chānd. Up. 8, 3, 4: „Das ist das Brahman; dieses Brahmans Name fürwahr ist Wahrheit (*satyam*)."[1] Und ebenso wird Bṛh. Up. 5, 4 das Brahman mit dem *satyam* gleichgesetzt[2].

⟨Mbh.[3] 13, 16, 49 wird von Śiva, indem er mit allen Potenzen der Welt identifiziert wird, gesagt: *ṛtaṃ satyaṃ paraṃ brahma stuvanty ātharvaṇā dvijāḥ.*⟩

Mbh. 1, 1, 256 heißt es von Bhagavān Vāsudeva: *sa hi satyam ṛtaṃ caiva pavitraṃ puṇyam eva ca*, und 3, 150, 34 bezeichnet das *ṛta* als den einzigen Dharma der Brahmanen[4].

Bhp. 9, 5 preist Ambarīṣa Viṣṇus Cakra, indem er es mit allen möglichen Göttern, Elementen, Potenzen usw. gleichsetzt; Str. 5 sagt er: *tvaṃ dharmas, tvam ṛtaṃ satyaṃ, tvaṃ yajño 'khilayajñabhuk | tvaṃ lokapālaḥ sarvātmā, tvaṃ tejaḥ pauruṣaṃ param.*

Die Wahrheit als Absolutum, als höchstes Prinzip, muß *ṛta* auch Manu 2, 52 bezeichnen: „Langes Leben genießt, wer beim Essen gen Osten sitzt, Ruhm, wer gen Süden, Wohlstand, wer gen Westen, *ṛta*, wer gen Norden."[5] Kullūka erklärt ganz richtig: *ṛtaṃ satyaṃ, tat phalam icchan udaṅmukho bhuñjīta*[6].

Die gleiche Bedeutung liegt zweifellos auch vor, wenn der Verfasser des allegorischen buddhistischen Dramas — also wahrschein-

---

varṇān brāhmaṇādīn avitathena, vitatham anṛtam anātmā jaḍaṃ, tadanyena satyena cidātmanā prakarṣenāvṛṇoti sabāhyābhyantaraṃ vāsayati, dvaitotthabhayanivāraṇena pālayatīty arthaḥ, ṛtaṃ brahma kurvan vācāviṣkurvan, tasya phalam āha: amṛtaṃ saṃprayacchann iti. amṛtaṃ mokṣaṃ kṛtaṃ tatkṛtam upakāram.

[1] *etad brahmeti tasya ha vā etasya brahmaṇo nāma satyam iti.*

[2] *tad vai tad eva, tad āsa satyam eva. sa yo haitaṃ mahadyakṣaṃ prathamajaṃ veda satyaṃ brahmeti, jayatīmāṁl lokān. jita in nv asāv asad ya evam etaṃ mahadyakṣaṃ prathamajaṃ veda satyaṃ brahmeti. satyaṁ hy eva brahma.*

[3] In ⟨ ⟩ Konzeptfragment.

[4] *dvijātīnām ṛtaṃ dharmo hy ekaḥ.* Nīlakaṇṭha: *ṛtaṃ satyam ātmajñānākhyam.*

[5] *āyuṣyaṃ prāṅmukho bhuṅkte yaśasyaṃ dakṣiṇāmukhaḥ*
śriyaṃ pratyaṅmukho bhuṅkte ṛtaṃ bhuṅkta udaṅmukhaḥ.

[6] Medhātithi und Nārāyaṇa stellen daneben die Erklärung als *yajña* zur Wahl. Daß *ṛta* mit dem Opfer nichts zu tun hat und die Erklärung als Opfer ganz jung ist, wird später gezeigt werden.

lich Aśvaghoṣa[1] — *paramam amṛtam* im Yamaka mit *durllabham ṛtam* verwendet[2].

〈Mir[3] scheint, daß wir auf Grund dieses Materials mit Sicherheit behaupten können, daß *ṛta* in der späteren Sprache sich mit *satya* in allen seinen Bedeutungsschattierungen deckt. Es erscheint in der späteren Literatur auch in Verbindungen, in denen es im Veda niemals gebraucht wäre. Etwas „wahr machen" hätte im Veda niemals durch *ṛtaṃ kṛṇoti*, sondern nur durch *satyaṃ kṛṇoti* ausgedrückt werden können, „wahre Segenswünsche" nur durch *āśiṣaḥ satyāḥ*, niemals durch *āśiṣaḥ ṛtāḥ*[4]. Die Wahl von *ṛta* anstatt *satya* mag bisweilen um des Metrums willen erfolgt sein, vielleicht bisweilen auch mit Rücksicht auf ein danebenstehendes *anṛta* (Manu 1, 29; 8, 82. 104). Bisweilen gewinnt man auch den Eindruck, daß man das altertümliche Wort gewählt hat, um der Rede eine gewisse Feierlichkeit zu geben; so z. B. in der Klage der Damayantī (Mbh. 3, 64, 21), wo auch das feierliche *bhāratī* anstatt *vāc* gebraucht ist, oder in der Beschwörung des Puloman (Mbh. 1, 5, 22), wo das feierliche *śaṃs* anstatt des gewöhnlichen *brū* mit *ṛtena* verbunden ist. Für den Gebrauch von *ṛta* im Bhāgavatapurāṇa kommt das bewußte Streben nach altertümlich-vedischer Ausdrucksweise hinzu. Jedenfalls gehört *ṛta* zu den altvedischen Wörtern, die (wie z. B. *sindhu*) im späteren Sanskrit wieder zum Leben erweckt sind, nachdem sie eine Weile fast ausgestorben waren. Daß das für *ṛta* zutrifft, zeigen die Brāhmaṇas.〉

2. *ṛtá* und *ánṛta* in der jungvedischen Literatur

Das gewöhnliche Wort für „wahr, Wahrheit" ist in den Brāhmaṇas *satya*. Wo das seltenere *ṛta* erscheint, steht fast immer *satya* daneben[5], ein Nebeneinander, das, wie wir später sehen werden, schon für die spätesten Teile des ṚV. und die späteren Mantras

---

[1] Vgl. Johnsons Ausgabe des Buddhacarita S. XX f.
[2] H. Lüders, Bruchstücke buddh. Dramen S. 28. 66.
[3] In 〈 〉 Konzeptfragment.
[4] Genaueres darüber s. unten S. 633 ff.
[5] Z. B. ŚBr. 6, 4, 4, 10: *ṛtaṃ satyam ṛtaṃ satyam ity ayaṃ vā agnir ṛtam, asāv ādityaḥ satyaṃ, yadi vāsāv ṛtam ayaṃ satyam ubhayam v etad ayam agnis, tasmād āhartaṃ satyam ṛtaṃ satyam iti*; 11, 2, 7, 9: *ṛtam eva pūrva ādhāraḥ | satyam uttaro, 'va ha vā ṛtasatye runddhe 'tho yaḥ kiṃ cartasatyābhyāṃ jayyaṃ sarvaṃ haiva taj jayati*; Śāṅkh. Ār. 7, 1: *ṛtaṃ vadiṣyāmi satyaṃ vadiṣyāmi*; TS. 3, 2, 7, 1: *ṛtaṃ ca satyaṃ ca vadata*; 3, 3, 5, 1. 3: *ṛtam asi satyaṃ nāma*; 3, 3, 5, 2: *ṛtasya tvā satyāya*; 4, 1, 4, 4: *ṛtaṃ satyam*

bezeichnend ist. Selbständig kommt *ṛta* nur als Objekt von *brū* und *am* bei promissorischen Schwüren in der Bedeutung „Eid" vor, deren Entwicklung aus „Wahrheit" ohne weiteres verständlich ist[1].

Häufig aber wird *ṛta* durch *satya* erklärt. Zu den Mantraworten *ṛtásya sámant sarám ārápantī* fügt das TB. 3, 8, 3, 4 die (auch TS. 6, 3, 6, 3 wiederkehrende) Erklärung: *satyaṃ vā ṛtam | satyenaivainam ṛtenārabhate*; ŚBr. 14, 3, 1, 18 erklärt die Worte *nābhir ṛtasya saprathāḥ* durch *satyaṃ vā ṛtaṃ satyasya nābhiḥ saprathā ity evaitad āha*; ähnlich ŚBr. 7, 3, 1, 23: *ṛtasya yonim iti satyaṃ vā ṛtaṃ, satyasya yonim ity etat*; 7, 3, 1, 34: *ṛtāvānam iti | satyāvānam ity etat*; 9, 1, 2, 18: *ṛtavo hy etā ṛtāvṛdha iti satyavṛdha ity etat*; 9, 2, 3, 42: *ṛtāvṛdha iti satyavṛdha ity etat*; 9, 4, 1, 7: *ṛtāṣāḍ ṛtadhāmeti | satyasāṭ satyadhāmety etat*. Bedenkt man, daß sich die Worterklärungen der Brāhmaṇas in zahllosen Fällen mit der einfachen Wiederholung des zu erklärenden Wortes begnügen, so zeigt die Ersetzung von *ṛta* durch *satya*, daß schon in dieser Zeit *ṛta* obsolet wurde. Besonders aufschlußreich in dieser Hinsicht ist die AB. 4, 20 gegebene Erklärung von ṚV. 4, 40, 5. Die Strophe lautet: *haṃsáḥ śuciṣád vásur antarikṣasád dhótā vediṣád átithir duroṇasát | nṛṣád varasád ṛtasád vyomasád abjá gojá ṛtajá adrijá ṛtám*. Dies wird wie folgt erklärt: *haṃsaḥ śuciṣad ity eṣa vai haṃsaḥ śuciṣad, vasur antarikṣasad ity eṣa vai vasur antarikṣasad, dhotā vediṣad ity eṣa vai hotā vediṣad, atithir duroṇasad ity eṣa vai atithir duroṇasan, nṛṣad ity eṣa vai nṛṣad, varasad ity eṣa vai varasad, ... ṛtasad ity eṣa vai satyasad, vyomasad ity eṣa vai vyomasad ..... abjā ity eṣa vā abjā ..... gojā ity eṣa vai gojā, ṛtajā ity eṣa vai satyajā, adrijā ity eṣa vā adrijā, ṛtam ity eṣa vai satyam*. Wie man sieht, wird alles als verständlich vorausgesetzt und einfach wiederholt, nur *ṛtasad* wird mit *satyasad*, *ṛtajā* mit *satyajā*, *ṛtam* mit *satyam* erklärt.

(Agni); 4, 6, 5, 6: *ṛtajic ca satyajic ca ..... ṛtaś ca satyaś ca*; 5, 1, 5, 8f.: *ṛtaṃ satyam ity āheyaṃ vā ṛtam asau satyam*; 7, 1, 20, 1: *ṛtam asy ṛtasyartam asi satyam asi satyasya satyam asi ṛtasya panthā asi devānāṃ chāyāmṛtasya nāma tat satyaṃ yat tvaṃ prajāpatir asi*.

[1] Vgl. die von Oldenberg, NGGW 1915 S. 176 Anm. 2 angeführten Beispiele: TS. 2, 3, 5, 1 (König Soma soll schwören, daß er allen seinen Gattinnen gleichmäßig beiwohnen wolle): *ṛtam amīṣva yathā samāvaccha upaiṣyāmi*; MS. 2, 2, 7: *ṛtaṃ brūhīti sa ṛtam abravīd yathā sarvāsv eva samāvad vasānīti*. Pañc. Br. 21, 2, 1 (die Geschöpfe verlangen von Prajāpati, daß er ihnen einen Eid schwöre): *tābhyo vai na ṛtaṃ brūhīty abruvan, tābhya ṛtanidhanenartam abravīt*. Dazu noch TāB. 14, 6, 6.

Auch in den Sūtras stehen *ṛta* und *satya* nebeneinander und wird *ṛta* durch *satya* erklärt; Śāṅkh. Ś. 14, 16, 6: *ṛtaṃ satyam ity evaṃ bruvanto bhakṣayeyuḥ*; Kauś. 3, 7 (137, 39): *ṛtasya sadane sīdāmi satyasya sadane sīdāmi*; 3, 4: *ṛtaṃ tvā satyena pariṣiñcāmi jātavedaḥ*; 90, 5: *ṛtena tvā satyena tvā tapasā tvā karmaṇā tveti saṃnahyati*; 99, 2: *ṛtena satyavākena tena sarvaṃ tamo jahi*; 74, 20: *tad ṛtaṃ bravīmi*.

Endlich stellt sich das Naighaṇṭuka den späteren Kośas an die Seite, indem es 3, 10 als Bedeutung von *ṛta satya* angibt[1].

Ist also *ṛta* schon früh abgestorben und erst später bis zu einem gewissen Grade wieder belebt worden, so ist das negative *anṛta* stets lebendig geblieben und hat seine Bedeutung „unwahr, Unwahrheit, Lüge, Trug" bewahrt. Nun behauptet freilich Oldenberg (NGGW 1915 S. 173. 178), daß auch *anṛta* ursprünglich das Unrecht, als die Ordnungswidrigkeit, bedeute und erst sekundär „die Rolle eines Gegensatzes von *satyá* übernommen" habe. Er stützt sich dafür insbesondere auf einige spätvedische Stellen, wo *anṛta* als Objekt von *kṛ* „tun" erscheint. Es läßt sich aber zeigen, daß an allen Stellen nicht einfach ein Unrecht, sondern eine Untreue, also nach indischer Auffassung eine Lüge, vorliegt[2].

A. a. O. S. 178 sagt Oldenberg: „Auch ... Kāṭh. 36, 5 = MS. 1, 10, 11 scheint sich zu zeigen, daß *anṛta-* immer noch etwas andres ist als einfache Unwahrheit. Es handelt sich um die ehebrecherische Frau, die ein Geständnis ablegen soll, sowie darum, ob dies Geständnis wahr oder falsch ist. Da wird nun von der Handlungsweise der Frau gesagt: *anṛtaṃ vā eṣā karoti*, von falschem Geständnis aber: *yan mithuyā pratibrūyāt*. Für den Fall, daß sie die Wahrheit gesteht: *anṛtam eva niravadāya ṛtaṃ satyam upaiti*. Es kann scheinen, daß sie *ṛtam upaiti*, indem sie die Sünde (*anṛtam*) abtut, dagegen *satyam upaiti*, indem sie nicht *mithuyā*, sondern wahrhaft spricht." Selbstverständlich ist Ehebruch nicht einfach Sünde, Unrecht, sondern immer — als Verletzung der Treue, als Bruch des

---

[1] Daneben, ebenso wie die Kośas, „Wasser" (1, 12). Die 2, 10 nur in einer Rezension überlieferte Bedeutung *dhana* dürfte auf einem Irrtum beruhen und findet jedenfalls nirgends eine Stütze. Dagegen ist schon Roth aufgefallen (PW. *ṛtá* 4e), daß eine Bedeutung „Opfer" vom Naigh. nicht gelehrt wird; tatsächlich findet sie sich auch erst bei den modernen Kommentatoren (Sāyaṇa usw.), während ihr die Texte selbst keine Stütze bieten.

[2] Das *ánṛtadevaḥ* von 7, 104, 14 wird a. a. O. S. 173 mit einem Fragezeichen als „Falschspieler" übersetzt, während es in den Noten als „falschen Göttern dienend" aufgefaßt war. Auch der Falschspieler würde sich aber nicht einfach einer „Ordnungswidrigkeit", sondern des Betruges, der „Lüge" schuldig machen.

Ehevertrages[1] — Trug, Lüge. In Verbindung mit den oben gesammelten Belegen für das fortwährende erklärende Nebeneinander von *ṛta* und *satya* zeigt unsere Stelle ganz klar, daß *ṛta* „Wahrheit" und *anṛta* „Unwahrheit, Trug" bedeutet.

Von Kāṭh. 27, 4 sagt Oldenberg S. 173 Anm. 4 selbst, das *anṛtam* liege nicht einfach im Mord, sondern im Mord seitens des *mitra* — also ganz eindeutig keine Ordnungswidrigkeit, sondern Bruch der Freundestreue, also nach indischer, arischer Anschauung eine Lüge.

Ein von Oldenberg nicht herangezogener Beleg für *anṛtaṃ kṛ* findet sich ŚBr. 2, 4, 2, 6. Der Mensch, heißt es dort, der das göttliche Gebot, nur abends und morgens zu essen (also täglich nur zwei Mahlzeiten zu nehmen) übertritt, wird fett, bekommt dadurch einen unsicheren, stolpernden Gang und kann schließlich überhaupt nicht mehr gehen: das kommt eben daher, daß er *anṛtaṃ kṛtvā* fett geworden ist[2]. Wer aber nur abends und morgens ißt, der erreicht seine volle Lebenszeit, und das, was er spricht, ist (wahr); denn er bewahrt diese Götterwahrheit (*devasatya*)[3]. Das Gebot, nur abends und morgens zu essen, ist also ein *devasatya*, damit aber seine Übertretung ein *anṛta*, eine Lüge.

Besonderen Wert legt Oldenberg auf die Stelle TB. 1, 7, 2, 6: „Ein Rājanya . . . tut viel *ánṛtam*: *úpa jāmyaí hárate, jināti brāhmaṇáṃ, vádaty ánṛtam; ánṛte khálu vaí kriyámāṇe váruṇo gṛhṇāti:* daß er seiner Schwester (von ihrem Besitz) raubt, daß er Brahmanen bedrückt, läßt sich doch nur ganz gezwungen auf 'Unwahrheit' zurückführen, und erst an der dritten Stelle könnte *ánṛtam* die später geläufige Bedeutung 'Unwahrheit' haben." In einer Anmerkung (S. 173 Anm. 3) betont Oldenberg noch ausdrücklich, daß es sich bei dem hier als Objekt von *karoti* und *kriyamāṇe* erscheinenden *anṛta* „nicht etwa um ein Tun" handle, „das als ein Wahrmachen (einer Absicht, einer Versprechung u. dgl.) bzw. als dessen Gegenteil auffaßbar wäre". Auch hier kommt es aber nicht auf unsere Auffassung an, sondern auf die der Inder. Nun ist das in unserer Stelle genannte Vergehen gegen die Schwester nicht ganz klar. In der Wegnahme irgendwelcher ihr gehörender Dinge scheint

---

[1] Der Text sieht die „Lüge" offenbar im Bruch eines Kaufvertrages: *anṛtaṃ vā eṣā karoti yā patyuḥ krītā saty athānyaiś carati.*

[2] *tasmād yo manuṣyāṇāṃ medyaty aśubhe medyati vihūrchati hi na hy ayanāya cana bhavaty anṛtaṁ hi kṛtvā medyati.*

[3] *yad u ha kiṃ ca vācā vyāharati tad u haiva bhavaty etad dhi devasatyaṃ gopayati.*

aber jedenfalls ein betrügerisches Verhalten zu liegen[1]. Deutlicher ist die Brahmanenbedrückung durch den Rājanya. In den bekannten Liedern AV. 5, 18, 19 besteht sie vornehmlich in der Wegnahme der Kuh des Brahmanen. Aber AV. 12, 4 stellt die Sache etwas anders dar: die dem Brahmanen zustehende *vaśá* ist ein von den Göttern bei dem Rājanya deponierter Schatz[2]. Wer sie dem Brahmanen vorenthält, sie trotz seiner Aufforderung nicht herausgeben will[3], der begeht also eine Unterschlagung, eine Untreue; er betrügt den Brahmanen um das ihm Zukommende.

Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß für den Inder die Konstruktion von *anṛta* mit *kṛ* sich mit der Bedeutung „Unwahrheit, Betrug" durchaus verträgt und dies überhaupt die einzige Bedeutung des Wortes ist.

III. *ṚTÁ* „WAHRHEIT" ALS GEGENSATZ ZU *ÁNṚTA, DRÚH, VṚJINÁ, YĀTÚ*

Wenden wir uns nunmehr der Untersuchung der ṛgvedischen Belege von *ṛtá* zu, so sei zunächst auf eine Reihe von Stellen hingewiesen, wo sich die Bedeutung „Wahrheit" mit Sicherheit und gewissermaßen mechanisch aus dem Gegensatz ergibt, in dem *ṛtá* zu andern Worten steht, die „Unwahrheit" oder einen damit nahe verwandten Begriff ausdrücken. Eindeutig ist hier vor allem das Gegensatzpaar *ṛtá — ánṛta*; denn es liegt nicht der geringste Grund vor, für *ánṛta*, das das PWB nur als „unwahr, Unwahrheit, Lüge" kennt und das, wie wir soeben sahen, auch in der spätvedischen Literatur nur „Unwahrheit, Lüge, Betrug" heißt, im ṚV. eine andere Bedeutung anzunehmen und es, wie z. B. Geldner Ü häufig tut, mit „Unrecht" wiederzugeben. Nur „Wahrheit" kann also *ṛtá* heißen in

1, 152, 1: „Nieder schlagt ihr alle Lügen, mit der Wahrheit, o Mitra und Varuṇa, seid ihr vereint"[4];

---

[1] Nach mündlicher Vermutung von B. Breloer würde es sich um eine Untreue des Kṣatriya handeln, der der Schwester gegenüber zur Betreuung ihrer Kinder verpflichtet ist.

[2] V. 14: *yáthā śevadhír níhito brāhmaṇānā́m táthā vaśā́*; 17: *devā́nāṃ níhitaṃ nidhím*; 21: *devā́nāṃ níhitaṃ bhāgám.*

[3] V. 19: *yācitā́ṃ ca ná dítsati.*

[4] *ávātiratam ánṛtāni víśva ṛténa mitrāvaruṇā sacethe.*

1,152,3: „Er fördert die Wahrheit, er unterdrückt die Unwahrheit“[1];

10,124,5: „O König (Varuṇa), der du scheidest die Unwahrheit von der Wahrheit“[2];

1,139,2: „Da ihr da, o Mitra und Varuṇa, von der Wahrheit jene Unwahrheit weggenommen habt“[3];

1,105,5: „Was, ihr Götter, ist euch Wahrheit, was Unwahrheit?“[4];

10,10,4 (Yama zu Yamī): „Was wir früher nicht taten, sollen wir das jetzt (tun)? Die wir (bis jetzt) die Wahrheit sprechen, wir würden (dann) die Unwahrheit schreien“[5];

10,87,11 (= AV. 8,3,11): „Dreimal soll der Zauberer in deine Fangschnur kommen, der die Wahrheit tötet mit der Unwahrheit“[6];

7,65,3: „Diese beiden (Mitra-Varuṇa) mit zahlreichen Schlingen Versehenen sind Fesseln der Unwahrheit, unentrinnbar für den betrügerischen Sterblichen; mögen wir, o Mitra und Varuṇa, mit Hilfe des Pfades eurer Wahrheit über das Unglück hinüberkommen wie mit Hilfe eines Schiffes über das Wasser“[7];

2,24,7: „Als die mit der Wahrheit Versehenen die Unwahrheiten (Täuschungen) entdeckt hatten.“[8]

Mit der für sie so charakteristischen Häufung der *ṛta*-Attribute werden 7,66,12f. Varuṇa, Mitra und Aryaman genannt „die Wagenlenker der Wahrheit, die mit der Wahrheit Versehenen, die aus

---

[1] *ṛtám píparty ánṛtaṃ ní tārīt* (AV. 9, 10, 23: *ṛtám píparty ánṛtaṃ ní pāti*).
[2] *ṛténa rājann ánṛtaṃ viviñcán.*
[3] *yád dha tyán mitrāvaruṇā ṛtā́d ádhy ādadā́the ánṛtam.*
[4] *kád va ṛtáṃ kád ánṛtam.*
[5] *ná yát purā́ cakṛmā́ kád dha nūnám ṛtā́ vádanto ánṛtaṃ rapema* (= AV. 18, 1, 4 mit LA *ṛtám* st. *ṛtā́*). — [Zu der obigen Übersetzung, die von der oben S. 14 gegebenen abweicht, vgl. H. P. Schmidt, Vedisch *vratá* und awestisch *urvāta*, S. 34 Anm. 41.]
[6] *trír yātudhā́naḥ prásitiṃ ta etv ṛtáṃ yó agne ánṛtena hánti.* Daß *ṛtá* hier „Wahrheit“ heißt und nicht etwa „Recht“, beweist AV. 7, 70, 2, wo für *ṛtá* das jüngere *satyá* eingetreten ist: *yātudhā́nā nírṛtir ā́d u rákṣas té asya ghnantv ánṛtena satyám.*
[7] *tā́ bhūripāśāv ánṛtasya sétū duratyétū ripáve mártyāya | ṛtásya mitrāvaruṇā pathā́ vām apó ná nāvā́ duritā́ tarema.*
[8] *ṛtā́vānaḥ praticákṣyā́nṛtā.*

Wahrheit Geborenen, die durch Wahrheit Wachsenden[1], die Furchtbaren, die Hasser der Lüge“[2].

Mit *ánṛta* eng verwandt ist *drúh* „Betrug, Täuschung, Lüge“, als Verbum „betrügen, verleumden“, weiterhin auch „schädigen, Leid antun“, aber letzteres immer durch Arglist und betrügerische Maßnahmen; vgl. etwa 1,23,22: „Ihr Wasser, führt dies fort, was immer Sünde an mir ist, was ich betrogen habe (*abhidudróha*) oder was ich geschworen habe als Lüge (*ánṛtam*).“[3]

1,122,9 stellt dem *abhidrúh* und *akṣṇayādrúh* den *ṛtávan* gegenüber; Geldner übersetzt: „Der unredliche Mann, der euch, Mitra und Varuṇa, hinterlistig den Soma wie Wasser bereitet, der bringt sich selbst die Auszehrung ins Herz, während der rechttuende (*ṛtávan*) mit seinem Opfer Erfolg hat.“[4] Aber der Gegensatz zu Unredlichkeit und Hinterlist ist nicht einfach Rechttun, sondern Redlichkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit.

2,23,17 heißt es von Brahmaṇaspati: *sá ṛṇacíd ṛṇayá bráhmaṇas pátir druhó hantá mahá ṛtásya dhartári*. Hier übersetzt Geldner in der 1. Auflage: „Brahmaṇaspati ist der Vergelter, der Schuldeinzieher, der Vernichter der Falschheit, der Erhalter des hohen Gesetzes“, was er in der 2. Auflage in „... der großen Wahrheit“ geändert hat. Warum soll aber *ṛtá* hier etwas anderes sein als in 5,68,4, wo Geldner es mit „Gesetz“ wiedergibt? „Die Wahrheit pflegend durch die Wahrheit[5] haben sie kräftige Tüchtigkeit erlangt; ohne Trug wachsen die beiden Götter (Mitra-Varuṇa).“[6]

10,61,14 wird Agni genannt „ein Hotṛ der Wahrheit, ein nicht trügender“[7].

4,56,2 stehen als Beiwörter von *dyávāpṛthiví* nebeneinander *ṛtávarī adrúhā*, ebenso 10,66,8 als Beiwörter der Götter *ṛtasápo adrúhaḥ*, was auch Geldner mit „der Wahrheit Pfleger, die Truglosen“ wiedergibt.

---

[1] Vgl. unten S. 555ff.

[2] *ṛtásya rathyaḥ || ṛtávāna ṛtájātā ṛtāvṛ́dho ghoráso anṛtadvíṣaḥ.*

[3] *idám āpah prá vahata yát kíṃ ca duritám máyi | yád vāhám abhidudróha yád vā śepá utā́nṛtam.*

[4] *jáno yó mitrāvaruṇāv abhidrúg apó ná vāṃ sunóty akṣṇayādhrúk | svayáṃ sá yákṣmaṃ hṛ́daye ní dhatta ā́pa yád īṃ hótrābhir ṛtā́vā.*

[5] D.h. die Wahrheit als Prinzip durch die wahrhafte Rede.

[6] *ṛtám ṛténa sápanteṣirā́ṃ dákṣam āśāte | adrúhā devaú vardhete.*

[7] [Nicht KN; Mat.:] „*agnír ha nā́motá jātávedāḥ śrudhí no hotar ṛtásya hótādhrúk*, ‘(Der du) Agni mit Namen (bist) und Jātavedas, höre uns Hotṛ, ein Hotṛ der Wahrheit, ein nicht trügender’.“

1,133,1 kündet der Dichter an: „Beide Welthälften reinige ich durch Ṛta, die Druh verbrenne ich, die großen Indra-losen.“[1] Wir werden später sehen, daß dieses Ṛta, durch das die Vernichtung der Druh erfolgt, die Wahrheit des Liedes ist.

Der gleichen Sphäre wie *ánṛta* und *drúh* gehört ferner an *vṛjiná* „krumm, unredlich, falsch“; vgl. etwa 7,49,3, wo von Varuṇa gesagt wird: *satyānṛté avapáśyañ jánānām*, mit $4,1,17^{d} = 6,51,2^{c} = 7,60,2^{d}$, wo es von Sūrya heißt: *ṛjú márteṣu vṛjiná ca páśyan*; in 10,27,1 stehen nebeneinander die Epitheta *satyadhvṛ́tam vṛjināyántam*, „den Wahrheitsverdreher, den unredlich Handelnden“. Besonders deutlich ist die Bedeutung „Falschheit, Verleumdung“ in der unten (S. 446) eingehend behandelten Strophe 5,12,5.

Der gewöhnliche Gegensatz zu *vṛjiná* ist *ṛjú*; aber 4,23,8 heißt es: *ṛtásya hí śurúdhaḥ sánti pūrvír ṛtásya dhītír vṛjināni hanti | ṛtásya ślóko badhirā́ tatarda kárṇā budhānáḥ śucámāna āyóḥ*, „Denn die Gewinne der Wahrheit sind viele, das Denken der Wahrheit vernichtet die Unredlichkeiten. Der Ruf der Wahrheit hat erwachend, aufleuchtend die tauben Ohren des Āyu durchdrungen.“ ⟨Man[2] beachte hier das *hí* und die *ṛtásya dhītíḥ* als Vernichterin der *vṛjināni*, die über die Bedeutung von *ṛtá* doch nicht den mindesten Zweifel läßt. Ich verstehe daher nicht, wie Geldner, Ved. Stud. 3,53 und im Glossar, gerade an dieser Stelle für *ṛtá* die Bedeutung „Opfer“ ansetzen konnte[3]. Natürlich kann *ṛtá*, wenn es hier „Wahrheit“ bedeutet, auch in den beiden folgenden Strophen nichts anderes sein; sie werden aus anderen Gründen später besprochen werden.

Endlich mag hier auch 5,44,2 angeführt werden: „Ein guter Hüter bist du, nicht zu trügen, o Weiser; fern von Trug in der Wahrheit war dein Name.“[4] Die Strophe gehört allerdings einem der dunkelsten Lieder des ṚV. an; der Zusammenhang ist unklar, und es läßt sich nicht einmal entscheiden, von wem eigentlich die Rede ist. Aber die Worte an sich lassen kaum eine andere Deutung

---

[1] *ubhé punāmi ródasī ṛténa drúho dahāmi sám mahī́r anindrā́ḥ.*

[2] In ⟨ ⟩ Blatt „5“ einer Abschrift von Frau Lüders, von der weiterhin noch die Blätter 17—39 erhalten sind (vgl. unten S. 449); sie bricht mitten auf Bl. 39 mitten im Satz ab. Ihr Zweck ist um so undurchsichtiger, als Texte und Übersetzungen aller Stellenzitate ausgelassen und durch Punkte nach den Ziffern ersetzt sind. Daß die Abschrift aus alter Zeit stammt, ergibt sich u. a. daraus, daß sie noch nicht auf Geldner Ü Bezug nimmt.

[3] [In Ü übersetzt Geldner *ṛtá* in 4, 23, 8 durchweg mit „Wahrheit“.]

[4] *sugopā́ asi ná dábhāya sukrato paró māyā́bhir ṛtá āsa nā́ma te.*

zu, und der Gegensatz von *māyā́* und *ṛtá* spricht auch hier für die Bedeutung „Wahrheit".

Auf Lug und Trug beruht schließlich auch das, was der vedische Inder unter *yātú* versteht, das dunkle Treiben der Hexen und Zauberer, die als› böse Geister und Nachtdämonen, oft in mannigfachen Tiergestalten, umherschweifen und dem Menschen zu schaden versuchen. Wir sahen bereits, wie nach 10,87,11 der Zauberer, der *yātudhā́na*, „die Wahrheit durch die Lüge tötet" (oben S. 416). Die ausführlichste Schilderung des Treibens dieser Dämonen gibt das Lied 7,104, in dem sich nach der (jedenfalls erst aus dem Text herausgesponnenen) Tradition Vasiṣṭha von der Beschuldigung reinigt, er sei ein Rakṣas und habe die Söhne des Königs Viśvāmitra gefressen[1]. Aufs deutlichste zeigt sich hier immer wieder, daß der Gegensatz zwischen dem Treiben der Zauberer und Nachtdämonen einer-, dem Opfer und Gottesdienst des Frommen anderseits nach vedischer Auffassung ein Gegensatz von unwahr und wahr, von Lüge oder Trug und Wahrheit ist:

Str. 7: „... erschlagt die Druh, die hinterlistigen Dämonen! Indra und Soma, nicht möge es gut gehen dem Übeltäter, der uns jemals nachstellt mit Trug!"[2]

8: „Wer mich, der ich wandle mit unschuldsvollem Geiste, angeht mit unwahren Worten, der werde, o Indra, nichtseiend, der Sprecher der Unwahrheit, wie Wasser, das man mit der Faust faßt."[3]

12: „Leicht zu unterscheiden ist für den kundigen Mann: das wahre und das falsche Wort widerstreiten einander. Von den beiden was das wahre ist, was das richtigere ist, das begünstigt Soma, er vernichtet das unwahre."[4]

13: „Nicht fürwahr fördert Soma den Unredlichen, nicht den, der in falscher Weise die Herrschaft ausübt. Er tötet das Rakṣas, er tötet den Unwahrheit Redenden..."[5]

---

[1] Das Lied ist im Kränzchen vollständig übersetzt worden, woraus aber wohl nicht geschlossen werden darf, daß es auch in Lüders' Ms. vollständig angeführt war.

[2] *hatáṃ drúho rakṣáso bhaṅgurā́vataḥ | índrāsomā duṣkṛ́te mā́ sugám bhūd yó naḥ kadā́ cid abhidā́sati druhā́.*

[3] *yó mā pā́kena mánasā cárantam abhicáṣṭe ánṛtebhir vácobhiḥ | ā́pa iva kāśínā sáṃgṛbhītā ásann astv ásata indra vaktā́.*

[4] *suvijñānáṃ cikitúṣe jánāya sác cā́sac ca vácasī paspṛdhāte | táyor yát satyáṃ yatarád ṛjīyas tád ít sómo 'vati hánty ásat.*

[5] *nā́ vā́ u sómo vṛjináṃ hinoti ná kṣatríyam mithuyā́ dhāráyantam | hánti rákṣo hánty ásad vádantam.*

14: „Wenn ich einer gewesen wäre, dessen Gott die Unwahrheit (oder: dessen Gott falsch) ist[1], oder wenn ich das Falsche als Götter (oder: die Götter in falscher Weise) auffaßte — (aber) warum zürnst du uns, o Agni? Die Falschredenden sollen in dein Verderben geraten!“[2]

20: „Diese da fliegen herum als Hunde-Dämonen; den Indra, den nicht zu schädigenden, wollen die auf Schädigung Erpichten (durch Trug) schädigen. (Aber) Indra schärft für die Verleumder die Todeswaffe; er möge jetzt den Stein gegen die Zauberer schleudern!“[3]

Wenn in 7,104 das Wort *ṛtá* nicht vorkommt, so ist das nur ein weiteres Anzeichen für den späten Ursprung dieses nachträglich angehängten Liedes. Aber an anderer Stelle erscheint der Gegensatz *yātú — ṛtá*; 7,34,8: „Ich rufe die Götter an, der ich kein Yātu bin, Agni; ich bringe das Lied dar, durch die Wahrheit (*ṛtá*) zum Ziele dringend.“[4] Und ebenso heißt es 5,12,2: „Nicht (pflege ich) Zauberei mit Gewalttat oder Doppelzüngigkeit; ich pflege die Wahrheit (*ṛtá*) des roten Stieres.“[5] Die Strophe wird weiter unten im Zusammenhang des ganzen Liedes noch näher besprochen werden.

IV. DAS ṚTA ALS DIE WAHRHEIT DES KULTLIEDES

1. *ṛtá* mit Verben des Sprechens[6])

Ebenso klar, sozusagen unausweichlich, und auch bisher schon nicht bestritten ist die Bedeutung „Wahrheit“, wo *ṛtá* Objekt von Verben des Sprechens ist, besonders wenn noch ein Synonym wie *satyá* oder *ṛjú* daneben steht.

---

[1] Zur Bildung von *ánṛtadeva* vgl. *patidevā* „deren Gott der Gatte ist, die treue Frau“; *śiśnádeva* „deren Gott der Phallus ist“; 7,104,24 *mū́radevāḥ* „deren Götter die Wurzeln (d. h. irgendwelche Fetische) sind“. Geldner übersetzt *mū́radeva* mit „Götzenanbeter“; später ist *mūladeva* einfach „Gauner“.

[2] *yádi vāhám ánṛtadeva ā́sa móghaṃ vā devā́ṁ apyūhé agne | kím asmábhyaṃ jātavedo hṛṇīṣe droghavā́cas te nirṛthā́ṃ sacantām.*

[3] *etá u tyé patayanti śváyātava índram dipsanti dipsávó 'dābhyam | śíśīte śakráḥ píśunebhyo vadhám nūnáṃ sṛjad aśániṃ yātumádbhyaḥ.*

[4] *hváyāmi devā́ṁ áyātur agne sā́dhann ṛténa dhíyaṃ dadhāmi.*

[5] *nā́hám yātúṃ sáhasā ná dvayéna ṛtáṃ sapāmy aruṣásya vṛ́ṣṇaḥ.*

[6] Dieser Abschnitt nicht KN.

So heißt König Soma 9,113,4 *ṛtáṃ vádann ṛtadyumna satyáṃ vádan satyakarman*, „Wahrheit redend, o Wahrheitglänzender, Wahres redend, du dessen Taten wahr sind", oder es werden 10,67,2 die Aṅgiras *ṛtáṃ śáṃsanta ṛjú dídhyānāḥ* genannt, was Geldner mit „Wahrheit sprechend, redlich denkend" wiedergibt. 10,61,10 heißt es von den Navagvas, daß sie *ṛtáṃ vádanta ṛtáyuktim agman*, „Wahrheit redend zur Anschirrung der Wahrheit[1] gelangten", und 3,4,7 (= 3,7,8) wird von den (mit den Navagvas wohl identischen) sieben *pṛkṣásaḥ* gesagt: *ṛtáṃ śáṃsanta ṛtám ít tá āhuḥ*, „Wahrheit feierlich aussprechend redeten sie nur die Wahrheit". AV. 14,1,31 wird das Brautpaar aufgefordert: *yuváṃ bhágaṃ sáṃ bharataṃ sámṛddham ṛtáṃ vádantāv ṛtódyeṣu*, „Bringt, ihr beiden, vollkommenes Glück zusammen, die Wahrheit redend in Wahrheitsreden". Wenn 10,34,12 der Spieler seine Beteuerung mit den Worten schließt *tád ṛtáṃ vadāmi*, so kann man auf Grund der oben S. 412 zitierten Brāhmaṇa-Stellen *ṛtá* hier mit Geldner durch „Eid" übersetzen; aber der Eid ist ja nichts als eine Wahrheits-Beteuerung, und auch die Übersetzung „dies spreche ich als Wahrheit" würde dem Zusammenhang durchaus gerecht.

Viel häufiger aber bezeichnet *ṛtá* nicht einfach die Wahrheit im allgemeinen, sondern das Wort hat eine ganz spezielle, konkrete Bedeutung.

2. *ṛtá* = Kultlied

„Wahrheit" ist das, was mit den Tatsachen übereinstimmt. Das aber gilt für den vedischen Dichter zuerst und vor allem andern von dem, was er in seinem Liede zum Preise des Gottes aussagt, was er von dessen Eigenschaften und Taten berichtet. 8,95,5 wird die Dichtung geradezu *ṛtásya pipyúṣī* „von Wahrheit strotzend", genannt[2], und 1,147,1 heißt es, daß die Götter sich *ṛtásya sáman*, „am Lied der Wahrheit", erfreuten[3]. So nimmt denn *ṛtá* in unzähligen Fällen geradezu die Bedeutung „Kultlied" an und wird zum Synonym von *gír*, *stóma*, *ukthá*, *bráhman*, *matí*, *dhí* usw. Als *ṛtá* kann dabei sowohl das ganze Lied wie die Einzelstrophe oder irgendeine einzelne Aussage innerhalb des Liedes bezeichnet werden.

---

[1] Über *ṛtáyukti* s. unten S. 460, 516.

[2] *dhíyam pratnắm ṛtásya pipyúṣīm* [nicht KN Mat.]; Geldner: „eine alte Dichtung . . ., die von Wahrheit überfließt."

[3] *ṛtásya sắman raṇáyanta devấḥ* [nicht KN Mat.]; Geldner: „an der rechten Sangesweise."

Diese letzte Bedeutung ist besonders klar in einigen Stellen, wo *ṛtá* in Verbindung mit Verben des Sagens erscheint. So heißt es 3,55,3: „Vielfach fliegen nach vielen Seiten auseinander meine Wünsche. Beim Opferwerk sinne ich nach über die alten Dinge. Vor dem flammenden Feuer möchten wir sprechen das Ṛta: ‘Groß ist das *asuratvá* der Götter, das einzigartige.’“[1] Oder 10,79,4: „Das verkünde ich euch, Himmel und Erde, als Wahrheit (*ṛtá*): ‘Wenn er geboren wird, verzehrt der Sproß (Agni) die beiden Mütter (Reibhölzer).’“[2] Oder 4,5,11: „Die Wahrheit (*ṛtá*) verkünde ich mit Verehrung, da ich gefragt werde, wenn dieses, o Agni, nach deinem Wunsch ist: ‘Du herrschst über all diesen Reichtum, der im Himmel ist und der auf Erden ist.’“[3]

In 10,37,2 (oben S. 19) erhofft der Sänger Schutz für sich durch Aussprechen einer *satyókti*. Genau das gleiche tut der Dichter von 1,185,10, nur daß dort *ṛtá* an Stelle von *satyá* steht und statt des nominalen *uktí* der Aorist der gleichen Wurzel gebraucht ist: „Diese Wahrheit habe ich Himmel und Erde zuerst verkündet zur Erhörung, ich, der Weise. Die beiden sollen schützen vor Schimpf und Unheil, Vater und Mutter sollen schützen mit ihrer Hilfe.“[4]

Stellt man neben diese Strophe 10,12,1 (= AV. 18,1,29)[5]: *dyávā ha kṣámā prathamé ṛténābhiśrávé bhavataḥ satyavácā*, so wird man nicht zweifeln, daß auch hier mit *ṛtá* das Lied und nicht „die wahre Ordnung“ (Geldner) gemeint und zu übersetzen ist: „Himmel und Erde sollen durch (mein) Lied die ersten sein beim Erhören, sie, deren Worte wahr sind.“ Und von vornherein am wahrscheinlichsten ist es dann doch, daß auch das *ṛténa* der folgenden Strophe (10,12,2 = AV. 18,1,30) die gleiche Bedeutung hat. Geldner übersetzt sie: „Der Gott, der alle Götter durch die Opferordnung zu-

---

[1] *ví me purutrā́ patayanti kā́māḥ śámy ácchā dīdye pūrvyā́ṇi | sámiddhe agnā́v ṛtám íd vadema mahád devā́nām asuratvám ékam.*

[2] *tád vām ṛtáṃ rodasī prá bravīmi jā́yamāno mātárā gárbho atti.* Wie der Dichter hier seine Wahrheit Himmel und Erde verkündet, so ist offenbar auch in 1, 133, 1 (oben S. 418) die Wahrheit, mit der Himmel und Erde gereinigt werden sollen, das Kultlied.

[3] *ṛtáṃ voce námasā pṛcchyámānas távāśásā jātavedo yádīdám | tvám asyá kṣayasi yád dha víśvaṃ diví yád u dráviṇaṃ yát pṛthivyā́m.* Auch Geldner übersetzt hier: „ich spreche auf Befragen demütig die Wahrheit“, aber ohne zu erkennen, daß diese „Wahrheit“ ganz konkret die in der zweiten Hälfte der Strophe gemachte Aussage ist, daß also vor c, d ein Doppelpunkt gehört.

[4] *ṛtáṃ divé tád avocam pṛthivyā́ abhiśrāvā́ya prathamā́ṃ sumedhā́ḥ | pātā́m avadyā́d duritā́d abhī́ke pitā́ mātā́ ca rakṣatām ávobhiḥ.*

[5] [10, 12, 1. 2 nicht KN; Mat. zu 2:] „sakrale Dichtung“. „Als Gott die Götter umgebend durch die Wahrheit führe unsere Opferspeise.“

sammenhält, fahre du unser Opfer als erster Kundiger, mit dem Rauch als Fahne, durch das Brennholz glanzerhöht, als der wohlredende ständige Hotṛ, der durch seine Rede besser opfert."[1] Aber *ṛténa* kann statt mit *paribhúḥ* sicher auch mit dem folgenden *váha* verbunden werden (auch in 5,13,6 *devấṃs tvám paribhűr asi*, worauf Geldner mit Recht verweist, ist ja nicht gesagt, wodurch Agni die Götter zusammenhält); also: „mit dem Liede (d.h. zusammen mit dem Lied oder mittels des Liedes) fahre . . ." Daß diese Aufforderung vorliegt, wird dadurch bestätigt, daß Agni gleich in b *prathamáś cikitvấn* und in d nochmals *mandró hótā vācấ yájīyān* genannt wird.

Völlig klar sind auch die Anfangsworte des Liedes 5,59: „Dem Himmel singe ich, ich trage der Erde ein Lied (*ṛtám*) vor."[2] Was hier verbal durch *ṛtám prá bhṛ*, wird 7,38,2 nominal ausgedrückt durch *ṛtásya prábhṛti*: „Erhebe dich, Savitṛ, höre zu bei der Darbringung dieses Liedes."[3] Geldner, der 5,59,1 übersetzt hatte: „der Erde trage ich diese wahrhafte Rede vor", übersetzt hier: „höre zu bei dem Beginn dieses rechten Werks (des Opfers)." Abgesehen davon, daß *ṛtá* an beiden Stellen sicherlich dasselbe heißen muß, bedeutet *prabhṛti* allerdings später „Anfang"; im ṚV. aber ist es noch „Darbringung", von *prá bhṛ* „(Opfer oder Lied) darbringen", vgl. z.B. 2,24,1: *sémấm aviḍḍhi prábhṛtiṃ yá íśiṣe*, was auch Geldner übersetzt: „Gib dieser Darbringung den Vorzug, der du Herr darüber bist."

Ein Synonym von *prá bhṛ* ist *sapary* „verehrend darbringen". Mit *ṛtá* als Objekt erscheint es 10,37,1: „Verehrung dem Auge Mitras und Varuṇas! Dem großen Gotte bringet dieses Ṛta dar! Singet dem Sūrya, dem weithin Schauenden, dem Gottesentsprossenen, dem Licht, dem Sohn des Himmels!"[4]

Deutliches Synonym von *bráhman* und *matí* ist *ṛtá* in 1,105,15: „Varuṇa macht die Lieder (*bráhmā*). An ihn wenden wir uns, der Erfolg verschafft. Er deckt auf im Herzen das Lied (*matím*). Es soll entstehen ein neues Ṛta."[5] Es ist die so häufige Bitte um In-

---

[1] *devó devấn paribhûr ṛténa váhā no havyám prathamáś cikitvấn | dhūmáketuḥ samídhā bhấrjīko mandró hótā nítyo vācấ yájīyān.*

[2] *árcā divé prá pṛthivyấ ṛtám bhare.*

[3] *úd u tiṣṭha savitaḥ śrudhy àsyá híraṇyapāṇe prábhṛtāv ṛtásya.*

[4] *námo mitrásya váruṇasya cákṣase mahó devấya tád ṛtấṃ saparyata | dūredṛ́śe devájātāya ketáve divás putrấya sûryāya śaṃsata.*

[5] *bráhmā kṛṇoti váruṇo gātuvídaṃ tám īmahe | vy ûrṇoti hṛdấ matíṃ návyo jāyatām ṛtám.*

spiration. Auch Geldner faßt *ṛtá* dem Sinne nach als „Lied", wenn er es auch fälschlich als Adjektiv betrachtet, zu dem „Lied" zu ergänzen wäre („ein neues rechtes [Lied] soll entstehen", ebenso in 10,37,1: „weihet dieses wahre [Wort]").

Von[1] einem „neuen Ṛta" spricht auch 10,179,3, die Schlußstrophe eines Liedes, das zur sogen. Dadhigharma-Spende in Verbindung mit dem Pravargya-Opfer gehört: *śrātám manya ūdhani śrātám agnaú súśrātam manye tád ṛtáṃ návīyaḥ | mádhyaṃdinasya sávanasya dadhnáḥ píbendra vajrin purukṛj juṣāṇáḥ*[2]. Geldner übersetzt das: „Ich meine, sie ist im Euter gekocht, sie ist am Feuer gekocht; ich meine, daß diese neueste (Spende) gut gekocht, recht ist. Trink mit Genuß von der sauren Milch des mittäglichen Trankopfers, tatenreicher Keulenträger Indra!" Auch Graßmann und Ludwig übersetzen *tád ṛtáṃ návīyas* mit „dieses neue Opfer". In Wirklichkeit ist hier lediglich die wörtlich nur auf die Milch des Opfertrankes passende Ausdrucksweise dichterisch-bildlich auf das die Darbringung begleitende Lied ausgedehnt: „Gekocht, mein' ich, ist er (der Opfertrank, *śrāṭaṃ haviḥ* Str. 2[a]) im Euter, gekocht am Feuer, wohl gekocht, mein' ich, ist (auch) dies neue Lied!"

Die Strophe 10,73,5 wurde schon oben S. 180 behandelt. Die Worte *mándamāna ṛtād ádhi prajāyai sákhibhir índra iṣirébhir ártham* übersetzt Geldner: „(Soma)berauscht (ging) Indra in rechter Absicht für die Kreatur auf sein Ziel los mit den eifrigen Freunden." Tatsächlich sind mit der Wahrheit (*ṛtá*), von der her (*ádhi*) Indra beim Vṛtrakampf berauscht ist, die stärkenden Lieder der ihn begleitenden „eifrigen Freunde", der Maruts, gemeint, die eine ähnliche Wirkung wie der Somagenuß ausüben.

Viermal wird mit dem Dativ *ṛtáya* ausgedrückt, daß Götter „für das Ṛta", d.h. auf das Lied des Verehrers hin, so oder so reagieren.

1,153,3 heißt es: „Es strotzt, o Mitra und Varuṇa, die Milchkuh Aditi für das Ṛta, für den Havis spendenden Menschen, wenn dieser (der in 2[c] genannte Hotṛ) euch bei der Bewirtung ehrend aneifert, Opfergaben spendend wie der Hotṛ der Menschen (Agni)."[3] Wie

[1] Die von hier bis S. 429 Z. 6 behandelten Stellen fehlen in KN; wo sich in Mat. etwas Verwertbares dazu fand, ist dies jeweils besonders bemerkt.

[2] = AV. 7,72,3, mit Lesart *súśṛtam* für *súśrātam* und akzentuiertem *purukṛ́t*. In Mat. Text unter Überschrift „*ṛta* Lied" und Bemerkung: „Geldner ganz falsch."

[3] *pīpáya dhenúr áditir ṛtáya jánāya mitrāvaruṇā havirdé | hinóti yád vāṃ vidáthe saparyánt sá rātáhavyo mánuṣo ná hótā.* — KN des Hrsg.: „*ṛtá* klar = Kultlied"; Mat. unter Überschrift „*ṛtá* Lied" Text von a, b und Bemerkung: „Geldner falsch. Lied und Opfer". (Geldner a, b: „Es strotzt

so oft werden hier Lied und Opferspende nebeneinander genannt; dabei wird mit dem *sá* von d ausdrücklich auf die vorhergehende Strophe Bezug genommen, wo ausführlich von dem Preislied des Hotṛ beim *vidátha* die Rede war.

Was 1,153,3 von der „Milchkuh Aditi", wird 4,23,10 von den „beiden höchsten Milchkühen", d.h. Himmel und Erde, gesagt: „Für das Ṛta breit, weit, tief, geben für das Ṛta die beiden höchsten Milchkühe ihre Milch."[1]

Ohne weiteres verständlich sind die beiden letzten Stellen. 1,34,10 wird zu den Aśvins gesagt: „Denn noch vor der Morgenröte sendet Savitṛ auf das Lied hin euren glänzenden, butterschmalztriefenden Wagen aus."[2] Und 9,97,23 heißt es von Soma: „Es läutert sich vorwärts der himmlische Feuchtigkeitsgeber, Naßschweller, das Ṛta für das Ṛta, der Weise."[3] Zur Identifizierung von Soma und Ṛta vgl. unten S. 581 f. Die Läuterung des Soma ist seine Reaktion auf das dabei gesungene Lied, und das Beiwort *sumedháḥ* ist hier vielleicht gewählt, um anzudeuten, daß er verständnisvoll und richtig auf dieses Lied reagiert.

7,23,4 gibt Geldner die Worte *nákṣann ṛtáṃ jaritáras ta indra* wieder mit: „Deine Sänger, Indra, sind ans rechte Werk gegangen" (Fußnote: „zum Opfer"). Die Übersetzung „sind ans Lied(singen) gegangen" gibt noch besseren Sinn, besonders in einem Gedicht, das in jeder Strophe (außer 5, wo nur der *jaritṛ́* erwähnt ist) immer neu von den Indra dargebrachten Liedern spricht. Wahrscheinlich ist dabei noch das *te* nicht mit *jaritáraḥ*, sondern mit *ṛtám* zu verbinden (wie es Ludwig tut: „Die Sänger, Indra, kamen zu deinem heiligen Werk") und also zu übersetzen: „Die Sänger machten sich an dein (das dir bestimmte) Lied" (oder: sie fanden sich dazu ein).

Aditi, die Milchkuh, für den rechtwandelnden Mann, der Opfer spendet..."). Zu *vidáthe* vgl. Thieme, Unters. S. 41. *mánuṣo ná hótā* übersetzt Geldner: „wie es der menschliche Hotṛ tut" und knüpft daran komplizierte Erwägungen, die sich dadurch erledigen, daß mit dem *mánuṣo hótṛ* zweifellos Agni gemeint ist: er wird 3, 9, 6 *mānuṣa*, 1, 44, 10 *puróhito yajñéṣu mánuṣaḥ* genannt.

[1] *ṛtáya pṛthví bahulé gabhīré ṛtáya dhenú paramé duhāte.* Geldner, der auf 6, 70, 2 verweist, übersetzt: „Für die Wahrheit sind (beide Welten) breit, geräumig, tief; für die Wahrheit geben sie als beste Milchkühe ihre Milch."

[2] *yuvór hí pū́rvaṃ savitóṣáso rátham ṛtáya citráṃ ghṛtávantam íṣyati.* Das Ghṛta ist natürlich der von den Aśvins mit der „Honigpeitsche" versprühte Tau (vgl. oben S. 374).

[3] *prá dānudó divyó dānupinvá ṛtám ṛtáya pavate sumedháḥ.* (Die Übersetzung aus Mat., wo jedoch die Deutung veraltet ist.)

8,7,20f. erscheint *ṛtá* im Zusammenhang mit den Maruts: *kvà nūnáṃ sudānavo mádathā vṛktabarhiṣaḥ | brahmá kó vaḥ saparyati || nahí ṣma yád dha vaḥ purá stómebhir vṛktabarhiṣaḥ | śárdhāṁ ṛtásya jínvatha*[1]. Geldner übersetzt: „Wo ergötzet ihr euch jetzt, ihr Gabenschönen, für welche das Barhis herumgelegt ist? Welcher Hohepriester ehrt euch? Ist es denn nicht, daß ihr schon früher mit eurən Lobgesängen die Heerscharen (Fußnote: „Die Marut") des Gesetzes ermuntert habt, die ihr Barhis umleget?" Geldner bemerkt zu 21: „Nach Sāyaṇas zweiter Erklärung, der ich den Vorzug gebe, wendet sich der Dichter hier an die übrigen Sänger" und fügt in einer Fußnote hinzu: „*vṛktabarhiṣaḥ* müßte dann in 20 und 21 verschieden aufgelöst werden, falls nicht schon in 20 doppelte Anrede wie in 5,25,7; 74,4; 1,46,9 vorliegt." Liest man die beiden Strophen unbefangen nacheinander, so wird man sich zu der von Geldner angenommenen Interpretation nur im äußersten Notfall entschließen; daß *vaḥ* und *vṛktabarhiṣaḥ* der beiden Strophen sich auf verschiedene Personen beziehen sollen, ist so unwahrscheinlich wie möglich; ebenso unwahrscheinlich, daß mit *nahí* eine rhetorische Frage eingeleitet sein sollte. Nun zeigt die klare Frage in 20, daß die Maruts, um deren Kommen ja der ganze Hymnus fleht, zum Kummer des Sängers noch nicht erschienen sind. Unter ihrem Erscheinen ist nach üblicher Annahme der Ausbruch des Monsuns zu verstehen, dessen Sturmesbrausen den Gesang der Maruts darstellt. Darauf also wartet die Opfergemeinde bis jetzt vergebens, und auf die Frage: „Wo seid ihr jetzt?" folgt in 21 die mahnende Feststellung: „denn bis jetzt tobt ihr ja noch nicht, so wie wir es früher erlebt haben." Dabei unterstellt 20, daß die Maruts säumen, weil sie irgendwo anders ein Opferfest besuchen oder selbst veranstalten; das Barhis von *vṛktabarhisaḥ* ist also nicht notwendig ein von irdischen Opferern bereitetes, der *brahmán* nicht notwendig ein menschlicher Priester, sondern vielleicht der als *brahmán* fungierende Anführer der Maruts. In 21 aber wird das Tosen der Maruts gedeutet als die Lieder, mit denen sie sich selbst zu ihren (in den nächsten Strophen, ab 22, aufgezählten!) Taten anzufeuern pflegen; auch in Str. 17 unseres Liedes sind die *stóma* die der Marut selbst. Es ergibt sich so die folgende Übersetzung der beiden Strophen: „Wo berauscht ihr euch jetzt, ihr schön Triefenden, für die das

---

[1] In Mat. Text von 21, danach: „Denn nicht (seid ihr da) wo ihr euch vorher durch Lieder, ihr denen das Barhis gestreut ist, euch, die Scharen des *ṛta*, kräftigtet, *purá* mit Präsens! Dunkel."

Barhis bereitet ist? Wer verehrt euch (fungiert bei euch) als *brahmán*? Denn nicht ist's wie früher, daß ihr, denen das Barhis bereitet ist, mit euren Stomas die Scharen des Ṛta (d.h. euch selbst) anfeuert." Was aber heißt „Scharen des Ṛta"? In Geldners Übersetzung „Scharen des Gesetzes" ist ein vernünftiger Sinn nicht zu erkennen. Wenn die Maruts überhaupt *ṛtásya śárdhāḥ* genannt werden, dann sicher nur wegen ihrer nicht nur in dieser Hymne, sondern auch sonst so oft hervorgehobenen Betätigung als Sänger[1]. Aber es ist keineswegs sicher, ob *śárdhān* und *ṛtásya* überhaupt zusammengehören und ob nicht vielmehr das letztere mit *stómebhiḥ* zu verbinden ist, womit das *ṛtásya sáman* von 1,147,1 (oben S. 421) zu vergleichen wäre. Die eben gegebene Übersetzung wäre dann zu modifizieren: „. . . daß ihr . . . mit euren Wahrheits-Preisliedern (eure) Scharen anfeuert." Gleichviel für welche der beiden Alternativen man sich entscheidet (bei der zweiten ist unleugbar die Wortstellung schwierig), jedenfalls ist auch hier *ṛtá* die Wahrheit des Liedes.

4,33,11 wird das Wort *ṛté* von den bisherigen Interpreten fast durchweg als *ṛté* „ohne" verstanden. Den Pāda *ná ṛté śrāntásya sakhyáya devấḥ* übersetzt Graßmann: „Nicht ohne Mühe wird der Götter Freund man", Ludwig: „Nicht ohne Ermüdung hat man die Götter zu Freunden", Geldner: „Nicht ohne Anstrengung sind die Götter für die Freundschaft zu haben." Diese Übersetzungen erfordern die Annahme, daß *ṛté* „ohne", statt wie sonst mit dem Abl. (oder Akk.), hier ausnahmsweise mit dem Genitiv konstruiert sei. Einfacher ist es doch, zu übersetzen: „Nicht sind die Götter für die Freundschaft dessen zu haben, der beim Ṛta ermüdet." Tatsächlich gibt auch Graßmann, im Widerspruch zu seiner Übersetzung, im Wörterbuch für diese Stelle als Bedeutung von *ṛté* „beim Gottesdienst" an. Insoweit dieser Gottesdienst im Liedersingen besteht, hat er damit recht. Zu vergleichen sind 8,4,7: *mấ bhema mấ śramiṣmográsya sakhyé tava*, Geldner: „Nicht wollen wir zagen noch ermüden in deiner, des Gewaltigen, Freundschaft"; 2,29,4: *mấ yuṣmávatsv āpíṣu śramiṣma*, „(ihr Götter) wir wollen nicht müde werden (im Dienst) gegenüber Freunden wie euch"[2].

---

[1] Sie heißen *ṛ́kvan* 5, 52, 1; 5, 60, 8, *svarká* 7, 35, 9, *divó arkấḥ* 5, 57, 5. Weiteres über ihr Singen zusammengestellt bei Macdonell, Ved. Myth. S. 80.

[2] Daß die „Ermüdung beim Ṛta", d.h. beim Liedersingen, u. U. ganz wörtlich gemeint sein kann, zeigt die später zu besprechende Stelle 4, 2, 16, wo die Aṅgiras „das Ṛta schnaufend" (*ṛtám āśuṣāṇấḥ*), d.h. mit höchster Anstrengung singend, die Vala-Höhle öffnen.

Diesem Pāda gehen (2,29,4) die Worte voran: „Wohlan, ihr Götter, ihr seid (meine) Freunde, als solche erbarmt euch über mich, den Hilfeflehenden. Nicht soll euer Wagen beim Ṛta *madhyamaváh* sein.“[1] Das nur hier vorkommende *madhyamaváh* ist offenbar ein Terminus der Fahrkunst, dessen Bedeutung uns unbekannt ist. Sāyaṇa rät auf „nur mit mittlerer Geschwindigkeit“, d.h. also „langsam fahrend“, Ludwig übersetzt: „Nicht möge euer Wagen nur den halben Weg zum Opfer kommen“, Geldner: „Nicht soll euer Wagen auf der Wahrheits(bahn) in der mittleren Reihe fahren“; er bemerkt dazu, der Sinn sei: „Euer Wagen soll im *ṛtá* voran sein“, was aber kaum klarer ist als die mittlere Reihe auf der Wahrheitsbahn. Ganz unmöglich ist Graßmanns (Wb.) „in dem mittleren Raume (Luftraum, Wolkenraum) fahrend“, das wohl auf pWB „vielleicht: in der Mitte (zwischen Göttern und Menschen) fahrend“ zurückgeht. Im Zusammenhang des Liedes und der Strophe kann der Ausdruck nur eine unerwünschte Unvollkommenheit in Fahrt oder Bespannung des Götterwagens bezeichnen, die bewirkt, daß er *ṛté*, „beim Lied“, d.h. wenn der Sänger ihn durch sein Lied herbeilenken will, nicht so wie gewünscht kommt. Jedenfalls aber ist wieder mit *ṛté* nicht, wie Sāyaṇa meint, das Opfer („wenn es sich um unser Opfer handelt“), sondern das Kultlied gemeint; und eben auf dieses bezieht sich der in d: *má yuṣmávatsv āpíṣu śramiṣma*, zugefügte Vorsatz des Nicht-Müdewerdens gegenüber den Göttern; der Pāda ist somit eine genaue Parallele zu 4,33,11b.

Das Lied 1,190 leitet Geldner mit dem Satze ein: „Bṛhaspati vermittelt den Gebetsruf der Menschen an die Götter.“ Mit diesem Thema beschäftigen sich vornehmlich die Strophen 2—4. 4^a heißt es, Bṛhaspatis Ruf dringe zum Himmel und zur Erde (*asyá ślóko divíyate pṛthivyám*), $3^{a,b}$ wünschen, daß er die Anrufung (*úpastuti*), die Darbringung (*údyati*) des *námas* und den *ślóka* darreichen soll (*prá yaṃsat*) wie Savitṛ die Arme ausstreckt. Wenn so Bṛhaspati die Lieder der Menschen den Göttern überbringt, liegt der Vergleich mit Agni, der das gleiche mit den Opfergaben tut, nur zu nahe, und diesen Vergleich zieht Str. 2: *tám ṛtvíyā úpa váćaḥ sacante sárgo ná yó devayatā́m ásarji | bṛ́haspátiḥ sá hy áñjo várāṃsi víbhvābhavat sám ṛté mātaríśvā*. Geldner übersetzt: „Ihm streben rechtzeitig die Reden zu, die wie ein Erguß der Gottergebenen sich ergossen haben,

[1] *hayé devā yūyám íd āpáya stha té mṛḷata nā́dhamānāya máhyam | má vo rátho madhyamaváḷ ṛté bhūt.*

denn dieser Bṛhaspati, stracks die weiten Räume durchdringend, ward im rechten Werk ein zweiter Mātariśvan.“ Wenn irgendwo, dann macht es hier der Zusammenhang des Liedes klar, daß mit *ṛté* nicht das „rechte Werk“, d.h. das Opfer, sondern das Kultlied gemeint ist: Bṛhaspati wurde beim Kultlied, hinsichtlich des Kultliedes, das, was Agni bei der Opfergabe ist.

〈4,3,4[1] bittet der Dichter: „Auch du, Agni, achte aufmerksam auf diese unsere Zurüstung, auf (unsere) Wahrheit, du Kenner der Wahrheit!“[2] In der vorangegangenen Strophe ist nur von dem Liede (*mánman*, *śastí*) die Rede, das der Verehrer singen soll, und im unmittelbaren Anschluß an unsere Worte heißt es: „Wann ertönen die Lieder der Zechgenossen für dich?“[3] Mit *ṛtásya bodhi* „achte auf unsere Wahrheit, d.h. unser Lied“ vergleiche man: *arkásya bodhi* 1,131,6; *bódhā me asyá vácasaḥ* 1,147,2; *kuvín no asyá vácaso nibódhiṣat* 2,16,7; *kadā́ na indra vácaso bubodhaḥ* 7,37,6; und mit dem Objekt von *budh* im Akk. statt im Gen.: *bódhā na stómam* 7,21,1; *bódhā víprasyā́rcato manīṣā́m* 7,22,4.

---

[1] Von hier bis 〉 (S. 433) Konzeptfragmente, darin in [ ] Zusätze des Herausgebers.

[2] *tvā́m cin naḥ śámyā agne asyā́ ṛtásya bodhy ṛtacit svādhī́ḥ.* [*ṛtacít* heißt Agni auch 1, 145, 5 und 5, 3, 9. Besonders klar ist die Bedeutung „Liederkenner“ für *ṛtacít* in dem Indra-Varuṇa-Lied 7, 85, wo der Dichter Str. 4 sagt: *sá sukrátur ṛtacíd astu hótā yá āditya śávasā vāṃ námasvān | āvavártad ávase vāṃ havíṣmān ásad ít sá suvitā́ya práyasvān.* Geldner übersetzt: „Das muß ein wohlverständiger, der Wahrheit kundiger Hotṛ sein, der euch beide, ihr Aditisöhne, unter Verbeugungen mit Opfergaben aus (eigener) Kraft zur Gnade herbringen wird. Möge dieser (euch) Labsal bereitend zu guter Fahrt (Anm.: „D.h. zum Erfolg des Opfers“) kommen.“ Diese Übersetzung berücksichtigt nicht das zweimalige *vām*, bzw. sie faßt es anscheinend als einfache bedeutungslose Wiederholung auf. Wahrscheinlicher ist doch, daß das erste *vām* zu *śávasā* gehört und somit, wie zu erwarten, von dem *śávas* nicht des Hotṛ, sondern der beiden Götter die Rede ist, die der Hotṛ durch ihre Kraft oder mit ihrer Kraft herbeibringen soll. Es dürfte etwa zu übersetzen sein: „Der Geisteskräftige, Liedkundige soll (unser) Hotṛ sein, der euch, ihr beiden Ādityas, mit eurer Kraft unter Verneigung (und) mit Opfergaben zur Hilfe herbringen kann; möge der (euch) Labsal bereitend zu gutem Fortgang gelangen.“ (Anrufung Agnis?) — Auf die Wahrheit allgemein geht dagegen anscheinend *ṛtacít* in 4, 16, 10. Geldner schreibt zu der Strophe: „Indra soll auf den Rat des Uśanas die Verkleidung des Kutsa annehmen. Nach c, d soll erst die Probe gemacht werden, ob beide doch ganz gleich aussehen.“ Es heißt dann in d: *ví vāṃ cikitsad ṛtacíd dha nā́rī*, was Geldner übersetzt: „Die Frau wird im Zweifel über euch beide sein, die doch das Richtige kennt.“ Die Frau soll nach G. entweder die des Kutsa oder die des Indra sein; er bemerkt: „Selbst die Frau wird beide nicht mehr unterscheiden können.“]

[3] *kadā́ ta ukthā́ sadhamā́dyāni.*

[Das gleiche wie *ṛtásya budh* in 4,3,4 bedeutet offenbar *ṛtásya á dhī* in 7,7,6d: *á yé me asyá dídhayann ṛtásya*, „welche auf dies mein Lied achten werden“[1].]

[Das Kultlied bezeichnet *ṛtá* auch in Str. 5 des Āprī-Liedes 3, 4, der Strophe, in der die Tore aufgefordert werden, sich zur Herbeikunft der Götter aufzutun:][2] „Die sieben Hotṛ-Gaben im Herzen für sich wählend, alles in Bewegung setzend, sollen sie (die Götter) wiederkehren infolge der Wahrheit. Auseinandergehen sollen diesem Opfer zugewandt die vielen[3] männergeschmückten (?) Tore, die bei den Opfern entstanden.“[4] Die Lust am Opfer und die Macht, die im Liede wohnt, sind hier als die beiden Mittel, die Götter herbeizuziehen, nebeneinandergestellt; ich kann jedenfalls unter den *saptá hotrā́ṇi* nur das Opferwerk der sieben Hotṛs verstehen. Inwiefern die Götter dazu kommen sollten, sich die sieben Priesterämter im Geiste auszubitten (Geldner Ü), verstehe ich nicht.

Wahrscheinlich geht ferner auf die Wahrheit des Liedes das *ṛtá* in 3,5,3: „Gesetzt ward Agni in der Menschen Häuser, der Sproß der Wasser, der Freund[5], durch die Wahrheit zum Ziele dringend.“[6] Was wir unter *ṛténa sā́dhan* zu verstehen haben, wird klar aus der bereits S. 420 behandelten Stelle 7,34,8: „Ich bringe das Lied dar, durch die Wahrheit zum Ziele dringend.“ Was dort der Sänger tut, wird in 3,5,3 dem Agni selbst, als dem Hotṛ, zugeschrieben; er ist, wie es im letzten Pāda heißt, der *vípro hávyo matīnā́m*[7].

Auf die Wahrheit des Kultliedes bezieht sich offenbar auch das *ṛtá*, von dem wiederholt in dem an Mitra-Varuṇa gerichteten Liede

---

[1] Geldner: „die dieser meiner rechten (Rede) gedenken mögen.“ Subjekt sind nach Geldner die „Patrone“, von denen es in c heißt: *prá yé víśas tiránta śróṣamāṇāḥ* (Geldner: „die die gehorsamen Clane vorwärts bringen mögen“). Die Interpretation der Str. ist nicht ganz sicher (vgl. Oldenberg, Noten betr. *vā́ram* in b; *śróṣamāṇāḥ* eher „hörend“, nämlich den in b genannten mantra?), doch wird dadurch die Auffassung von d nicht berührt. — Nicht KN Mat.

[2] Das Fragment beginnt mit den Worten: „Ich übersetze also: „Die sieben . . .“ Die Erörterungen, auf die sich das „also“ bezieht, sind verloren.

[3] 7, 2, 5 werden die Tore ebenfalls *pūrvíḥ*, 1, 188, 5 *bahvíḥ* genannt.

[4] *saptá hotrā́ṇi mánasā vṛṇānā́ ínvanto víśvam práti yann ṛténa | nṛpéśaso vidátheṣu prá jātā́ abhímā́m yajñā́m ví caranta pūrvíḥ.*

[5] Oder: „als Mitra“, der in ganz besonderem Maße ein Beschützer des Ṛta ist. Auch in der folgenden Strophe wird mit den beiden Bedeutungen von *mitrá* gespielt.

[6] *ádhāyy agnír mā́nuṣīṣu vikṣv àpā́m gárbho mitrá ṛténa sā́dhan.*

[7] Die beiden Stellen sind ein gutes Beispiel dafür, wie wenig man sich auf Sāyaṇa verlassen kann. Während er in 3, 5, 3 *ṛténa sā́dhan* durch *satyena kāmān sādhayan* erklärt, sollen dieselben Worte in 7, 34, 8 *yajñena kāmān sādhayan* bedeuten.

1,151 die Rede ist, wenn auch bei der Dunkelheit der Ausdrucksweise nicht in allen Fällen völlige Klarheit zu erlangen ist. Am deutlichsten läßt wohl V. 6 den beabsichtigten Sinn erkennen: „Eurer Wahrheit brüllten die langhaarigen, wo ihr, Mitra-Varuṇa, guten Fortgang singt. Sendet selbst herab, macht fest (stark) die Lieder. Ihr gebietet über die Gedanken des begeisterten Sängers.“[1] In der zweiten Hälfte der Strophe ist sicherlich wieder von der Inspiration durch Mitra-Varuṇa die Rede. Auch *pínvataṃ dhíyaḥ* möchte ich auf diese beziehen und nicht etwa von der Erfüllung der Gebete verstehen, wie nach Geldner, Glossar unter *pinv*, anzunehmen wäre[2]; der Gedanke, daß Mitra und Varuṇa die Gebete erhören sollen, paßt nicht zwischen *áva tmánā sṛjátam* und den Worten des letzten Pāda. Wenn Mitra-Varuṇa die Lieder eingegeben haben, so sind es ihre Lieder, die der Sänger verkündet; im Grunde also ersingen sie sich selbst das Glück (*gātúm árcathaḥ*). Dann kann aber auch das *ṛtá* Mitra-Varuṇas (*vām ṛtáya*) nichts anderes sein als die Wahrheit des Liedes, das Mitra-Varuṇa durch den Mund des von ihnen inspirierten Sängers verkünden. Dieser Wahrheit brüllen die Flammen des Opferfeuers zu. Die Erklärung

---

[1] *á vām ṛtáya keśínīr anūṣata mítra yátra váruṇa gātúm árcathaḥ | áva tmánā sṛjátam pínvataṃ dhíyo yuvám víprasya mánmanām irajyathaḥ.*

[2] Geldner führt 7, 82, 3 und 10, 39, 2 an. In der ersten Stelle (*índrāvaruṇā máde asya māyínó 'pinvatam apítaḥ pínvataṃ dhíyaḥ*) geht doch aber das Schwellenmachen der angeschwollenen Ströme mit dem Schwellenmachen der Lieder völlig parallel. Es kann sich daher doch hier auch nicht um die Erfüllung der Lieder, sondern zunächst nur darum handeln, sie stark zu machen. Diese Kräftigung der Lieder bewirkt dann allerdings weiter, daß sie Erfüllung finden; aber in dem Ausdruck liegt nicht, daß sie durch die Götter, die sie haben „schwellen“ machen, erfüllt werden. Das kräftige Lied wirkt automatisch; diesen Zaubercharakter des Liedes darf man nie aus dem Auge verlieren. Ebensowenig vermag ich in der zweiten Stelle [*codáyataṃ sūnṛ́tāḥ pínvataṃ dhíya út púraṃdhīr īrayataṃ tád uśmasi*] Geldners Bedeutungsansatz anzuerkennen. [In Ü hat Geldner den Bedeutungsansatz *pinv* = „(Gebete) erfüllen“ aufgegeben. Er übersetzt 10, 39, 2: „Spornet zu Schenkungen an, befruchtet die Gedanken, treibet Belohnungen auf: das wünschen wir.“ Auch 7, 82, 3 übersetzt er: „Indra und Varuṇa, im Rausche dieses zauberkräftigen (Soma) schwelltet ihr die versiegten (Flüsse) an. Schwellet die (frommen) Gedanken an!“ Endlich gibt er 1, 151, 6 wieder: „Entbindet selbst, befruchtet die Gedanken! Ihr leitet das Dichten des Redekundigen.“ Anderseits aber enthält ein Blatt der Mat. folgende Notiz von Lüders: „Das Schwellenmachen der Lieder kann auch auf die Erfüllung der darin ausgesprochenen Bitten gehen, so sicher in 1, 169, 4: *stútaś ca yā́s te cakánanta vāyó stánaṃ ná mádhvaḥ pīpayanta vā́jaiḥ*, „Und die Preislieder, die dir (Indra) und Vāyu gefallen mögen, sollen von Gewinn schwellen wie die Brust von Süßigkeit.“ (Geldner Ü: „. . . mögen von Siegestrophäen schwellen . . .“)]

von *keśínīḥ*, die auf Sāyaṇa zurückgeht, wird gestützt durch 1,140,8, wo unter den *agrúvaḥ keśínīḥ* offenbar ebenfalls die Feuerflammen zu verstehen sind.

Nach Maßgabe dieser Strophe wird man auch V. 4 interpretieren müssen: „Das Volk, Asura, ist voran, das (euch) sehr lieb ist. Ihr beiden mit der Wahrheit versehenen verkündet die große Wahrheit. Ihr spannt vom Himmel her tüchtige Geisteskraft wie ein Rind in das Joch, (ihr spannt ebenso) das Werk (oder die Wasser?) an.“[1] Der zweite Pāda findet sich wörtlich in 8,25,4, wo die Worte aber auch im allgemeinen Sinne verstanden werden können.

Was endlich V. 3 betrifft, so kann ich nur die Vermutung aussprechen, daß *ṛtá* in demselben Sinne aufzufassen sein wird wie in V. 4 und 6. Versuchsweise übersetze ich: „Mögen die Völker eure Geburt rühmen, die in beiden Welten zu preisen ist, ihr Stiere, zur (Erlangung) großer Kraft. Wenn ihr sie für die Wahrheit, für den Renner aufrechterhaltet, geht ihr mit Anrufung, mit Opferveranstaltung (?) auf das Opfer los (?).“[2] Für das völlig unverständliche *árvate*[3] hat Graßmann *árcate* „für den Sänger“ vermutet. Ich möchte diese Vermutung nicht so ganz abweisen wie Oldenberg, da sie durch den zweimaligen Gebrauch von *arc* in diesem Liede gestützt wird (V. 2 *ádha krátuṃ vidataṃ gātúm árcate*; V. 6 *gātúm árcathaḥ*). Irgendwelche Sicherheit besteht natürlich nicht. [Geldner Ü: „Die Menschenvölker feiern euer beider Geburt, die preisenswerte, die beiden Welten zu großem Erfolg (gereicht), ihr Bullen, da ihr ihn (den Erfolg) dem Gesetz und dem Rennpferd bringt. Durch die Spende und den eifrigen Dienst bekommt ihr Lust zum Opfer.“ Geldner bemerkt dazu u. a., *ṛtá* sei in diesem Lied bald das Gesetz oder die Regelmäßigkeit in der Natur, bald die religiöse und rituelle Satzung.]

In der überwiegenden Zahl der Fälle allerdings muß doch das Ṛta, das Varuṇa schützt, die Wahrheit im weiteren Sinne sein. Wenn es von Agni 10,8,5 heißt: „Du bist Varuṇa, wenn du für die Wahrheit sorgst“[4] — auch 6,3,1, „wen du, Agni, als der mit Mitra

---

[1] *prá sā́ kṣitír asura yā́ máhi priyá ṛtāvānāv ṛtám ā́ ghoṣatho bṛhát | yuvā́ṃ divó bṛható dákṣam ābhúvaṃ gā́ṃ ná dhury úpa yuñjāthe apáḥ.*

[2] *ā́ vām bhūṣan kṣitáyo jánma ródasyoḥ pravā́cyaṃ vṛṣaṇā dákṣase mahé | yád īm ṛtā́ya bhárathe yád árvate prá hótrayā śímyā vītho adhvarám.*

[3] Sollte damit Agni gemeint sein? Dann würde dem *ṛtá* etwa die *hótrā*, dem *árcat* die *śímī* entsprechen. Da aber auch die Gleichung *śámī* = *śímī* ganz unsicher ist, so bleibt alles zweifelhaft.

[4] *bhúvo váruṇo yád ṛtā́ya véṣi.*

vereinte Varuṇa schützest vor Not, der wohnt *ṛtapā́ ṛtejā́ḥ*“[1] — so kann mit der Wahrheit nicht die Wahrheit des Kultliedes gemeint sein; denn dieser steht Agni selbst in seiner Eigenschaft als Hotṛ viel näher als Varuṇa. Insbesondere werden wir das Ṛta, das Varuṇa beschützt, im allgemeinen Sinne fassen müssen, wenn es dem *ánṛta* direkt gegenübergestellt wird wie in der oben (S. 415) besprochenen Stelle 1,152,1.〉

9,97,34 heißt es: „Soma setzt drei Stimmen in Bewegung[2], das Denken des Ṛta, das Denken des Bráhman.“[3] Hier ist unverkennbar *ṛtá* dasselbe wie *bráhman* „Kultlied“. Nach Geldner Ü wäre von der „Erkenntnis des Gesetzes“ und den „Gedanken der heiligen Rede“ die Rede. Aber *ṛtásya dhītí* ist hier gewiß nichts anderes als in 9,76,4, wo es Geldner mit „Erkenntnis der Wahrheit“ übersetzt: „Der König von allem, was die Sonne schaut, läutert sich. Die Ṛṣis überwältigend[4] machte er vernehmbar (wörtl. „machte er brüllen“) das Denken der Wahrheit, (er) der gereinigt wird mit dem Strahl der Sonne, der Vater der Gedanken, dessen Dichtkunst unerreicht ist.“[5] Zu *ṛtásya dhītím avīvaśat* vgl. 9,32,3, wo es mit Ersetzung von *dhītí* durch *matí* heißt: *víśvasyāvīvaśan matím*, „er machte die *matí* eines jeden (Dichters) vernehmbar“[6]. Die gleiche Bedeutung wie in 9,76,4 hat *ṛtásya dhītí* natürlich auch in der bereits oben S. 418 besprochenen Stelle 4,23,8: *ṛtásya dhītír vṛjinā́ni hanti*, und ebenso in 1,68,5f.[7], wo noch das praktisch synonyme *ṛtásya préṣāḥ* danebensteht; nachdem in der vorhergehenden Strophe vom „Pflegen der Wahrheit“, d.h., wie wir unten sehen werden, dem Liedersingen, die Rede war, heißt es Str. 5f.: „Die Aussendungen der Wahrheit, das Denken der Wahrheit — das ganze Leben lang haben Alle Werke getan; wer dich (Agni) verehrt oder wer dir spendet, dem teile darauf achtend Reichtum zu.“[8]

---

[1] *ágne sá kṣeṣad ṛtapā́ ṛtejā́ . . . | yáṃ tvám mitréṇa váruṇaḥ sajóṣā déva pā́si tyájasā mártam áṃhaḥ.*

[2] D.h. Priestergesang, Blöken der Kühe, Rauschen des Soma?

[3] *tisró váca īrayati prá váhnir ṛtásya dhītím bráhmaṇo manīṣā́m.*

[4] Geldner Ü: „übertreffend“, aber der Ausdruck dürfte auf die Inspiration gehen.

[5] *víśvasya rā́jā pavate svardṛ́śa ṛtásya dhītím ṛṣiṣā́ḷ avīvaśat | yáḥ sū́ryasyā́sireṇa mṛjyáte pitā́ matīnā́m ásamaṣṭakāvyaḥ.*

[6] Geldner: „hat er . . . eines jeden Gebet laut werden lassen.“

[7] Die von hier bis S. 434 behandelten Stellen nicht in KN; Benutzung von Mat. jeweils besonders vermerkt.

[8] *ṛtásya préṣā ṛtásya dhītír viśvā́yur víśve ápāṃsi cakruḥ | yás túbhyaṃ dā́śād yó vā te śíkṣāt tásmai cikitvā́n rayíṃ dayasva.* Geldner übersetzt Str. 5: „Die Mahnungen der Wahrheit, die Erkenntnis der Wahrheit (haben es

Ein Synonym von *ṛtásya dhītí* ist *ṛtásya medhá* in 8,52,9, wo die Bedeutung „Kultlied" durch den Zusammenhang und das Danebenstehen von *mánma* und *bráhman* besonders klar hervortritt: *ástāvi mánma pūrvyám bráhméndrāya vocata | pūrvír ṛtásya bṛhatír anūṣata stotúr medhá asṛkṣata.* Geldner übersetzt: „Das allererste Gedicht ist gesungen; sprechet dem Indra den Segen! Viele hohe (Worte) der Wahrheit ertönten; die Eingebungen des Lobsängers haben sich ergossen." Es ist aber wohl klar, daß die Feminina *pūrvíḥ* und *bṛhatíḥ* sich auf *medhấḥ* beziehen, daß also *medhấḥ* den Genitiv *ṛtásya* regiert und mit den beiden Verben *anūṣata* und *asṛkṣata* zu verbinden ist. Weiter zeigt das Beiwort *bṛhatíḥ*, das sich wahrscheinlich auf die Tonlage, jedenfalls aber überhaupt auf die Singeweise der Lieder bezieht, daß die Übersetzung „Gedanken der Wahrheit" bereits zu wörtlich wäre und *ṛtásya medhấḥ* einfach dichterische Umschreibung für „Lieder" ist. Man wird also etwa übersetzen: „Gesungen ist das uralte[1] Gedicht; sprecht dem Indra ein Brahman! Viele hohe Wahrheitslieder des Lobsängers ertönten, haben sich ergossen."

Neben die Ausdrücke *ṛtásya dhītí* und *ṛtásya medhá* stellt sich weiter *ṛtásya dhénā* 1,141,1: „Fürwahr, da ist der Glanz des Gottes zu voller Schönheit sichtbar geworden, da er aus Kraft geboren ward. Wenn es auch strauchelt, gelangt das Lied zum Ziel: die strömenden Gedanken der Wahrheit haben (ihn) hergeführt."[2] Aufs deutlichste bezeichnet *ṛtásya dhénāḥ* das Lied, das die Epiphanie Agnis bewirkt hat.

In Str. 11 des gleichen Liedes (1,141,11) heißt es von Agni: ⟨„Der[3] beide Geschlechter (die der Götter und Menschen) wie Zügel lenkt und das Preislied der Götter, in der Wahrheit wohl erfahren."[4]

---

bewirkt): Alle haben zeitlebens die Werke (der Wahrheit) vollbracht." Auf die Schwierigkeiten der Konstruktion braucht hier nicht eingegangen zu werden, da die Auffassung von *ṛtásya préṣā ṛtásya dhītíḥ* dadurch nicht berührt wird.

[1] Vgl. 8, 95, 5 *dhíyam pratnấm*, wo auch Geldner „eine alte Dichtung" übersetzt.

[2] *báḷ itthấ tád vápuṣe dhāyi darśatấṃ devásya bhárgaḥ sáhaso yáto jáni | yád īm úpa hvárate sấdhate matír ṛtásya dhénā anayanta sasrútaḥ.* Für diese Stelle vgl. oben S. 23.

[3] In ⟨ ⟩ ein Konzeptfragment.

[4] *raśmíṁr iva yó yámati jánmanī ubhé devấnāṃ śáṃsam ṛtá á ca sukrátuḥ.* Ludwig will die Relativsätze auf den vorher genannten Reichtum beziehen, wogegen sich vom rein grammatischen Standpunkt nichts einwenden läßt. Allein zweifelhaft ist schon, ob man von dem Reichtum behaupten kann, er lenke Götter und Menschen; unmöglich aber erscheint es mir, den letzten

Gewiß könnte man an und für sich Sāyaṇas Erklärung von *ṛtá* durch *asmadīya yajña*[1] wohl gelten lassen, wenn *ṛtá* überhaupt das Opfer bezeichnen könnte; allein man wird zugeben, daß Erfahrung in der Wahrheit für Agni zum mindesten ebenso passend ist wie Erfahrung im Opfer, wenn er den Preis der Götter lenkt. Daß mit der „Wahrheit" hier konkret die Kultdichtung gemeint ist, kann angesichts des besonders engen Verhältnisses, in dem gerade Agni zur Kultdichtung steht (vgl. unten S. 547) nicht zweifelhaft sein.〉

Ebenso wie hier übersetzt Geldner auch 7,16,6 *ṛtá* mit „rechtes Werk" (womit er immer das Opfer meint), während es ganz deutlich das Kultlied bezeichnet; *á na ṛté śiśīhi víśvam ṛtvíjaṃ suśáṃso yás ca dákṣate* heißt nicht „Sporne uns in den rechten Werken an, jeden Priester, und wer es als Lobredner zu Dank macht", sondern, wie der letzte Pāda noch unterstreicht: „Sporne uns in der Wahrheit, d.h. beim Liederdichten, an . . ." Das ist nichts als die so geläufige Bitte um Inspiration.

So wie in 1,141,1 ist in 6,67,8 *ṛtá* das die Epiphanie Agnis, d.h. das Aufflammen des Opferfeuers, bewirkende Lied: „Euch beide (Mitra-Varuṇa) fährt mit der Zunge immer hierher der Weise (Agni), wenn euer wahrhaftiger Wagen (Agni) beim *ṛtá* (d.h. beim Singen des Liedes) erschienen ist."[2]

Als eine Art Sammelbegriff für die verschiedenen Arten des Kultliedes erscheint *ṛtá* in 3,5,2: „Agni ist gewachsen durch die Preislieder der Sänger, der Verehrungswürdige durch die Gesänge und Lobpreisungen. Gefallen findend an den vielen Erscheinungsformen des Ṛta leuchtete er auf, er, der Bote (zwischen Menschen und Göttern) beim Aufgang der Morgenröte."[3] Daß die Götter nicht nur von den Opfergaben leben, sondern auch durch Lieder dauernd gekräftigt werden müssen, ist eine Anschauung, die uns noch näher beschäftigen wird. Bei Agni müssen außerdem, wenn er erscheinen

---

Pāda auf den Reichtum zu beziehen, da ich Ludwigs Deutung der Worte nicht zustimmen kann. Der Übergang von der zweiten Person in der ersten Hälfte der Strophe zur dritten in der zweiten Hälfte erscheint mir nicht schwer.

[1] [Ihr folgt Geldner mit seiner Übersetzung: „und im rechten Werke wohlberaten ist." Anm. d. Hrsg.]

[2] *tā́ jihváyā sádam édáṃ sumedhā́ ā́ yád vāṃ satyó aratír ṛté bhūt.* Geldner übersetzt: „wenn euer wahrer Rosselenker bei dem rechten Werk erscheint." Zu *satyó aratíḥ* vgl. Thieme, Unters. S. 35. Die Ergänzung „fährt" (Geldner: „ruft") und die Beziehung des *sumedhā́ḥ* auf Agni nach einer im übrigen überholten Notiz in Mat.

[3] *préd v agnír vāvṛdhe stómebhir gīrbhí stotṝ́ṇā́ṃ namasyà ukthaíḥ | pūrvír ṛtásya saṃdṛ́śaś cakānáḥ sáṃ dūtó adyaud uṣáso viroké.*

soll, zum Reiben die richtigen Sprüche gesprochen werden (vgl. unten S. 449, 625). Die zweite Strophenhälfte ist also nur eine Wiederholung und Erläuterung des in der ersten Gesagten, und auch hier sind die „Erscheinungsformen des Ṛta" unzweifelhaft Hymnen und Sprüche. An Opferliedern findet Agni Gefallen, nicht an den „Anblicken des rechten Brauchs", d. h. des Opfers, wie Geldner Ü meint. Die verschiedenen Erscheinungsformen des Ṛta sind *stúbh*, *vā́c*, *gír*, *ukthá* usw., zwischen denen es jedenfalls ursprünglich Unterschiede gegeben hat, wenn diese auch im ṚV. bereits verwischt sind.

Wenn[1] Dichter und Sänger *ṛtajñá* „die Wahrheit kennend" genannt werden, so sind sie damit, wie der Zusammenhang jedesmal klar erkennen läßt, als Liederkenner bzw. fähige Liederdichter bezeichnet:

> 10, 64, 16: „Also hat der lautstimmige, liederkundige Kavi, der Reichtum erstrebende, nach Reichtum begehrende, der inspirierte Gaya hier mit seinen Lobliedern und Gebeten die himmlischen Geschlechter schwellen gemacht."[2]
>
> 10, 65, 3: „Auf diese an Größe Großen, Unüberwindlichen stimme ich Preislieder an, ich der Liederkundige auf die durch Lieder Wachsenden."[3]
>
> 10, 104, 4: „Durch deine Hilfe, du Kraftvoller, durch dein Heldentum kinderreiche Jugendkraft empfangen habend, o Indra, weilten die liederkundigen Uśij lobsingend als Opfermahlgenossen in Manus' Hause."[4]

3. *ṛtá* im Plural = „Kultlied(er)"

Da ein *ṛtá* ja zunächst nicht das Lied als Ganzes bezeichnet, sondern jede „wahre" Aussage über den Gott, seine Kräfte und Taten, kann der Dichter sein Lied auch ohne weiteres mit dem

---

[1] Die folgenden drei Belege für *ṛtajñá* sind neben 1, 72, 8 die einzigen, die in dem unten S. 554 f. mitgeteilten Konzeptfragment über *ṛtajñá*/*ṛtádhīti* fehlen. Da nur 1, 72, 8 von den „Sängern, die die Valahöhle öffnen", handelt, können mit den Belegen für *ṛtajñā* „in Verbindung mit Dichtern", von denen „schon oben gesprochen worden ist", nur diese drei gemeint sein, für die somit durch das erwähnte Konzeptfragment Lüders' Auffassung feststeht, während von ihnen in KN und Mat. keine Behandlung erhalten ist.

[2] *evā́ kavís tuvīrávām̐ ṛtajñā́ draviṇasyúr drā́viṇasaś cakānáḥ | ukthébhir átra matíbhiś ca vípró 'pīpayad gáyo divyā́ni jánma.*

[3] *téṣāṃ hí mahnā́ mahatā́m anarvā́ṇāṃ stómām̐ íyarmi ṛtajñā́ ṛtāvṛ́dhām.*

[4] *ūtī́ śacīvas táva vīryèṇa váyo dádhānā uśíja ṛtajñā́ḥ | prajā́vad indra mánuṣo duroṇé tasthúr gṛṇántaḥ sadhamā́dyāsaḥ.*

Plural *ṛtá* bezeichnen; 4,23,4: „Der Gott möge kundig werden meiner Wahrheiten, entgegengenommen habend die Verehrung, an der er Gefallen finden möge.“[1] Ebenso 1,165,13: „Wer hat euch wohl hier verherrlicht, ihr Maruts? Fahret hin, ihr Freunde, zu den Freunden! Gedanken eingebend, ihr Prangenden, seid kundig dieser meiner Wahrheiten!“[2]

1,46,14: *yuvór uṣá ánu śríyam párijmanor upácarat | ṛtá vanatho aktúbhiḥ* wird von Geldner übersetzt: „Eurer, der Herumziehenden, Schönheit zog die Uṣas nach. In den Nächten gewinnet ihr die rechten Wege.“ Zu *ṛtá vanathaḥ* ist aber zu vergleichen:

1,3,2: *áśvinā ... śávīrayā dhiyá ... vánataṃ gíraḥ*, Geldner: „Aśvin, mit überlegenem Verständnis nehmet die Lobreden gut auf!“

1,93,9: *ágnīṣomā sávedasā sáhūtī vanataṃ gíraḥ*, G.: „Agni und Soma, ... nehmet die Lobrede gut auf!“

7,94,2: *śṛṇutáṃ jaritúr hávam índrāgnī vánatam gíraḥ*, G.: „Erhöret des Sängers Ruf, Indra und Agni! Nehmet die Lobesworte gut auf!“

5,65,1: *váruṇo yásya darśató mitró vā vánate gíraḥ*, G.: „Wessen Lobreden der gerngesehene Varuṇa oder Mitra gut aufnimmt.“

8,7,9: *imắm me maruto gíram imáṃ stómaṃ ṛbhukṣaṇaḥ | imáṃ me vanatā hávam*, G.: „Diese Lobrede von mir, ihr Marut, dieses Preislied, ihr Gebieter (?), diesen meinen Ruf nehmet gut auf!“

3,8,2 (an den Opferpfosten) *sámiddhasya śráyamāṇaḥ purástād bráhma vanvānó ajáraṃ suvíram | āré asmád ámatim bádhamāna úcchrayasva mahaté saúbhagāya*, G.: „Der du vor dem entzündeten (Feuer) angebracht wirst und die hohe Rede, die nie alternde, zu Meistern machende gewinnst, banne weit von uns die Gedankenarmut, richte dich zu großem Glücke auf!“

8,13,33: *vṛ́ṣā tvā vṛ́ṣaṇaṃ huve vájriñ citrábhir ūtíbhiḥ | vāvántha hí prátiṣṭutiṃ vṛ́ṣā hávaḥ*, G.: „Als Bulle lade ich dich ein, den Bullen, o Keulenträger, samt deinen wunder-

---

[1] *devó bhuvan návedā ma ṛtā́nāṃ námo jagṛbhvā́ṁ abhí yáj jújoṣat.*

[2] *kó nv átra maruto māmahe vaḥ prá yātana sákhīṁr ácchā sakhāyaḥ | mánmāni citrā apivātáyanta eṣā́m bhūta návedā ma ṛtā́nām.*

baren Hilfen, denn du hast auf das entsprechende Lob Anspruch. Bullengleich ist der Ruf (nach dir)."

1,31,13: *yó rātáhavyo 'vṛkáya dhấyase kīréś cin mántram mánasā vanóṣi tám*, G.: „Wer Opfer spendet, um sich Sicherheit zu schaffen — auch des an Geist Armen Dichterspruch — den begehrst du."

Für Geldners abweichende Übersetzung von *van* in den letzten drei Stellen liegt keinerlei Grund vor. Alle Stellen sind völlig parallel, und sie lassen keinen Zweifel daran, daß das *ṛtấ* in 1,46,14 ein Synonym von *gír*, *stóma*, *háva*, *bráhman*, *prátiṣṭuti* und *mántra* ist, daß wir also 1,46,14 übersetzen müssen: „Tag für Tag („Nacht für Nacht") habt ihr Gefallen an meinen Liedern", d.h. also ihr seid gekommen, weil ich euch mit meinen Ṛtas gerufen habe[1].

In 6,15,14 wird Agni als der Hotṛ des Opfers (*adhvarasya hotaḥ*) angerufen und hinzugefügt, daß er der Opferer sei (*tváṃ hí yájvā*); dann folgt die Bitte: „Bringe Lieder (*ṛtấ*) dar, wenn du in deiner Größe dich entfaltest, fahre die Opfergaben, o Jüngster, die dir heute (dargebracht werden)."[2] Zu den Funktionen des Hotṛ, die Agni hier ausübt, gehört natürlich, ebenso wie in 3,5,3 (oben S. 430), auch die Darbringung der Lieder[3]. Statt *ṛtấ* steht der Singular

[1] An zwei anderen Stellen (4, 44, 3 und 4, 23, 10; beide nicht in KN) wird dagegen *ṛtáṃ van* bzw. *ṛtásya vanús* nicht von einem Gott, sondern von dem Liedersänger gesagt. Auf einem Mat.-Blatt steht (unter der Überschrift: „*ṛtá* angeblich Opfer, in Wahrheit Lied"): „4, 44, 3: *kó vām adyá karate rātáhavya ūtáye vā sutapéyāya vārkaíḥ | ṛtásya vā vanúṣe pūrvyấya námo yemānó aśvinấ vavartat*, Wer schafft euch heute her, eine Opfergabe darbringend, zur Hilfe oder zum Trinken des Gepreßten mit Liedern, oder wer Preis darbringend, ihr Aśvin, wird (euch) herbringen zu dem, der wie immer die Wahrheit liebt? (Gr. 'zu dem alten Pfleger des heiligen Werkes'). Hier ist 'für den in früherer Weise das Ṛta Liebenden' doch nur ein anderer Ausdruck für 'zum Genusse des Ṛta', wie das dreifache *vā* andeutet. Also nebeneinander Hilfe, Somatrunk und Ṛta; das letztere kann dann nur 'Lied' sein. Ebenso 4, 23, 10 *ṛtáṃ yemānấ ṛtám íd vanoti*, wer das Lied darbringt, liebt das Lied. (*ūtí — sómapīti* nebeneinander 4, 47, 3. *ukthám mádaś ca śasyate* 4, 49, 1)." — [Geldner übersetzt 4, 44, 3 „. . . . oder (wer) für den, der schon früher des rechten Brauches beflissen war . . ."; dagegen 4, 23, 10: „Wer an der Wahrheit festhält, hat von der Wahrheit Gewinn." — 4, 44, 3 würde sehr viel einfacher, wenn man *vanúṣe* als nomen actionis nehmen dürfte, was Ludwig tat, Oldenberg (Noten) aber nach eingehender Diskussion doch schließlich ablehnt. In 4, 23, 10 dürfte das zweite *ṛtám* eher die Bedeutung „Wahrheit allgemein" haben und etwa gemeint sein: wer ein Lied darbringt, ist bestrebt, darin auch wirkliche Wahrheiten und nur solche (*ṛtám íd*!) auszusprechen, da es ja andernfalls keine magische Wirkungskraft hätte.]

[2] *ṛtấ yajāsi mahinấ ví yád bhûr havyấ vaha yaviṣṭha yấ te adyá.*

[3] Vgl. auch 1, 143, 7, unten S. 440f.

ṛtám in der im übrigen völlig gleichen Wendung 7,39,1: „(Agni) möge, in Tätigkeit gesetzt, als Hotṛ für uns ein Lied darbringen.“[1]

Deutlich werden 9,97,37 mit dem Ausdruck *ṛtā́ matīnā́m* die beim Keltern des Somas gesungenen Lieder bezeichnet: „Der Wachsame, Inspirierte hat sich hin(gesetzt) zu den Wahrheiten der Gedanken, der sich läuternde Soma hat sich gesetzt in die Camūs.“[2]

9,70,1 wird von Soma gesagt: „Dreimal sieben Kühe melken aus sich für ihn den wahren Zusatz im uralten Himmel; vier andere schöne Wesen machte er sich zum Schmuckgewand, als er groß wurde durch Ṛtas.“[3] Geldner übersetzt den letzten Pāda: „als er nach den Regeln groß wurde“; aber zweifellos liegt die so häufige Anschauung vor, daß der Gott durch die Kultlieder wächst, vgl. unten S. 557ff.

Die Übersetzung „Opfer“ (Geldner: „Opferbräuche“) für *ṛtáni* scheint nahezuliegen in 10,122,6, wo es heißt, daß Agni beim Umgang um das Opfer dreimal die *ṛtáni* beleuchtet[4]: aber auch hier ergibt die Übersetzung „zu unsern Liedern leuchtend“ einen brauchbaren Sinn.

4. *ṛtastúbh, ṛtāvasu, ṛtajúr*[5])

Bei zwei nur je einmal belegten Kompositis mit *ṛtá-* als Vorderglied bleibt es zweifelhaft, ob sie Eigennamen oder Adjektive sind; aber in beiden Fällen ist bei beiden Auffassungen die Bedeutung „Lied“ für *ṛtá* vollkommen deutlich. 1,112,20 zählt eine Liste von Leuten auf, denen die Aśvins beistehen: *bhujyúṃ yā́bhir ávatho yā́bhir ádhrigum | omyā́vatīṃ subhárām ṛtastúbhaṃ tā́bhir ū ṣú ūtíbhir aśvinā́ gatam*. Geldner bemerkt hierzu: „Welches von den drei Worten *(sic)*: *omyā́vatīm* (die Schutzreiche), *subhárām* (deren Last leicht ist) und *ṛtastúbham* (richtig singend) N. pr. oder Adj. ist, bleibt im Ungewissen. Sāy. faßt nur *ṛtastúbh* als N. pr.“ Gleichviel ob *ṛtastúbh* Name oder Adjektiv ist, die Bedeutung „mit Wahr-

---

[1] *ṛtáṃ hótā na iṣitó yajāti.*

[2] *ā́ jā́gṛvir vípra ṛtā́ matīnā́ṃ sómaḥ punānó asadac camū́ṣu.* Geldner übersetzt: „. . . . hat die rechten Wege der Gedanken be(schritten).“ Einfacher ist es, *ā́* mit *asadat* zu verbinden. *ā́ sad* ist dann in a mit dem Akk., in b mit dem Lok. konstruiert, was nicht zu beanstanden sein dürfte (diese Stelle nicht in KN).

[3] *trír asmai saptá dhenávo duduhre satyā́m āśíram pūrvyé vyòmani | catvā́ry anyā́ bhúvanāni nirṇíje cā́rūṇi cakre yád ṛtaír ávardhata.*

[4] *trír ṛtā́ni dī́dyad vartír yajñám pariyán.*

[5] Über diese drei Komposita nichts in KN Mat.

heiten, d.h. durch wahre Lieder, preisend" ist eindeutig. In 8,101,5 wiederum ist nicht sicher zu entscheiden, ob in der Selbstanrede *ṛtāvaso* der Dichter sich mit Namen anredet oder mit einem Adjektiv qualifiziert; aber die Bedeutung „reich an Ṛtas", d.h. „reich an wahren Liedern" ist in beiden Fällen klar und wird durch den Inhalt der ganzen Strophe nachdrücklich unterstrichen; Geldner übersetzt sie: „Auf Mitra, auf Aryaman (trage) eine freundschaftliche, auf Varuṇa eine schützende, wohlgefällige Rede vor, o Ṛtāvasu (Anm.: „Oder: du Wahrheitsreicher"). Singet auf die Könige ein Preislied!"[1]

Ebenfalls nur einmal belegt ist das Adjektiv *ṛtajúr*, mit dem sich 10,143,1 der die Aśvins um Verjüngung bittende alte Atri bezeichnet. Graßmann Wb. gibt für *ṛtajúr* an „im Opferdienst ergraut". Oldenberg (Noten) will Baunacks und Gaedickes Deutung „beim heiligen Werk alternd" der von Bergaigne: „vieilli conformément à l'ordre du monde" vorziehen: sicher mit Recht; denn der um Verjüngung Bittende wird schwerlich darauf hinweisen, daß er entsprechend dem allgemeinen Weltlauf und Naturgesetz alt geworden sei, sondern vermutlich sich empfehlend auf ein frommes Leben, gute Werke, religiöse Verdienste berufen. Dies ist auch gegen Geldners nicht sehr deutliche Übersetzung „der nach dem Gesetz alt geworden ist" einzuwenden. Die wirkliche Bedeutung ergibt der Vergleich mit dem Beiwort *dhiyājúraḥ*, das in 5,43,15 nicht sicher bestimmbaren menschlichen „Paaren" (*mithunā́saḥ*; vgl. Geldners Noten) beigelegt wird. Geldner übersetzt es: „in Andacht ergraut", Graßmann: „in Andachtsübung gealtert" (Ludwig ganz abwegig: „deren Denken dem Altern unterworfen"). Aber wie wir gesehen haben, sind *dhí* und *ṛtá* bis zu einem gewissen Grade synonym, und die Komposita *dhiyājúr* und *ṛtajúr* erklären sich somit gegenseitig: beide bezeichnen jemand, der unter Liederdichten oder -singen, also unter ständigem frommem Preisen der Götter, alt geworden ist.

5. *ṛtá* = Kultlied in bildlichen Wendungen

Das Ṛta als Kultlied erscheint gelegentlich in bildlichen Wendungen. 1,143,7 heißt Agni *ṛtásya dhūrṣád: ghṛtápratīkaṃ va ṛtásya dhūrṣádam agním mitráṃ ná samidhānā́ ṛñjate | índhāno akró vidátheṣu dī́dyac chukrávarṇām úd u no yaṃsate dhíyam.*

---

[1] *prá mitrā́ya prā́ryamṇé sacā́thyàm ṛtāvaso | varūthyàṃ váruṇe chándyaṃ váca stotráṃ rā́jasu gāyata.*

Geldner übersetzt dies: „Eurem Agni, dem Schmalzgesicht, der auf der Deichsel des rechten Werkes (des Opfers) sitzt, läßt der Anzündende den Vortritt wie einem verbündeten Freund. Entflammt bei den Opfern leuchtend möge er (wie) ein Elefant (?) unser lichtfarbenes Gedicht emporheben." *dhí* und *ṛtá* sind aber hier entgegen Geldners Auffassung synonym. Agni wird als der *mitrá*, der Vermittler zwischen Göttern und Menschen, gepriesen: „Der, welcher entzündet hat, verherrlicht Agni wie einen Freund, ihn, der Schmelzbutter im Antlitz hat, den Deichselsitzer (d.h. Lenker) der Wahrheit. Der Flammende, bei den Opferversammlungen leuchtend, der soll unser glänzendes Lied emporheben." Die zweite Hälfte der Strophe gibt den Kommentar zur ersten: Agni fährt wie ein Wagenlenker das Lied zu den Göttern empor. Den gleichen Gedanken — Agni als Übermittler des Liedes an die Götter — finden wir auch in 1,27,4: *imám ū ṣú tvám asmákaṃ saníṃ gāyatráṃ návyāṃsam | ágne devéṣu prá vocaḥ*. In der 1. Auflage seiner Übersetzung bezog Geldner die Strophe zu Unrecht auf die Dakṣiṇā, die der Sänger erhalten habe. In der 2. Auflage stellt er diese Auffassung zwar noch zur Wahl, schließt sich aber in der Übersetzung Sāyaṇa an, der *saní*, obwohl es allerdings sonst „die Belohnung von seiten der Götter oder die Dakṣiṇā bezeichnet", auf die Gabe für die Götter bezieht („diese unsere neueste Gabe, das Gesangslied, melde du, Agni, fein den Göttern!"). Es ist kein Zweifel, daß diese Auffassung die richtige ist und wir zu übersetzen haben: „O Agni, mögest du verkünden bei den Göttern diesen unsern neuesten *saní*, der im Gāyatrī-Metrum abgefaßt ist."

7,95,6 ist von den Toren des Ṛta die Rede: „Dieser Vasiṣṭha hat dir, o Sarasvatī, du Schöne, die Tore des Ṛta geöffnet; mehre, du Reine, verleihe dem Preisenden seinen Lohn."[1] Geldner übersetzt: „die Pforten des Gesetzes" und meint in den Noten, das Gesetz oder die Wahrheit (*ṛtá*) sei hier die heilige Handlung. Aber 9,10,6 öffnen die alten Sänger die Tore der Lieder[2], so daß auch hier mit *ṛtá* zweifellos das Kultlied gemeint ist.

Ist die Wahrheitsnatur des Liedes sein bestimmender Wesenszug, so ist es ohne weiteres verständlich, daß es auch „aus der Wahrheit geboren" (*ṛtájāta*, *ṛtáprajāta*) genannt werden kann; 10,138,2: „Es leuchtete die Sonne durch das aus der Wahrheit geborene Lied"[3];

---

[1] *ayám u te sarasvati vásiṣṭho dvárāv ṛtásya subhage vy àvaḥ | várdha śubhre stuvaté rāsi vā́jān.* [2] *ápa dvárā matīnā́m pratnā́ ṛṇvanti kārávaḥ.*
[3] *śuśóca sûrya ṛtájātayā girā́.*

10,67,1: „Dieses siebenköpfige Lied fand unser Vater (Bṛhaspati), das hohe, aus der Wahrheit geborene.“[1] Genau dasselbe ist es, wenn mit einer leichten Variante das Lied *prajā́ ṛtásya* statt *ṛtáprajāta* heißt[2]; 8,6,1f.: „Indra, der groß ist durch Kraft, der über Regen gebietet wie Parjanya, der wurde groß durch die Stomas des Vatsa, als die Priester den Sprößling des Ṛta darbrachten, ihn schützend, geleitend, die Inspirierten, durch das Fahrzeug des Ṛta.“[3] Auch Geldner bezieht *prajā́m ṛtásya* auf das „sakrale Lied“, erklärt es aber als „das Kind des rechten Brauches“, d.h. des Opfers. Das Bild vom Wagen des Ṛta (*váhas*, daher hier die Wahl des Wortes *váhni* für die Priester) kennen wir schon aus 1,143,7 (*ṛtásya dhūr-ṣád*); es wird uns weiter unten noch mehrfach begegnen. Die „Wagenlenker des Ṛta“ sind allerdings gewöhnlich nicht wie hier die Priester, sondern die Götter, doch vgl. 8,19,35 (unten S. 460).

6. Das Ṛta als Wahrheit des Liedes in 5,12.[4]

Besonders klar tritt die Verwendung von *ṛtá* im Sinne von „Kultlied“, gleichzeitig aber auch die Auffassung dieses Kultliedes als „Wahrheit“ in betontem Gegensatz zu Lüge, Verleumdung und

[1] *imā́ṃ dhíyaṃ saptáśīrṣṇīm pitā́ na ṛtáprajātām bṛhatī́m avindat.*

[2] In ganz anderer Bedeutung erscheint *ṛtáprajāta* in einem Zauberspruch des AV., der über der gebärenden Frau zur Erleichterung der Geburt gesprochen wird; AV. 1, 11, 1: *vā́ṣaṭ te pūṣann asmínt sū́tāv aryamā́ hótā kṛṇotu vedhā́ḥ | sísratāṃ nā́ry ṛtáprajātā ví párvāṇi jihatāṃ sū́tavā́ u*, „O Pūṣan, bei dieser Geburt soll dir Aryaman als Hotṛ, als Anordner den *vaṣaṭ*-Ruf machen. Diese soll auseinandergehen zum Gebären.“ *ṛtá* soll hier nach Whitney „rightly“ bedeuten, nach anderen „zur rechten Zeit“, während Bloomfield es durch „in the proper way“ wiedergibt. Gemeint ist aber „durch den Zauberspruch“; daß dieser ebenso wie das Kultlied durch seinen Wahrheitsgehalt wirkt, werden wir später sehen. Hier ist mit *ṛtá-* wahrscheinlich der im 1. Pāda genannte *vaṣaṭ*-Ruf gemeint.

[3] *mahā́ṁ índro yá ójasā parjányo vṛṣṭimā́ṁ iva | stómair vatsásya vāvṛdhe || prajā́m ṛtásya pípratāḥ prá yád bhárānta váhnayaḥ | víprā ṛtásya vā́hasā.*

[4] Knappe Notizen zu 5,12 (kaum mehr als eine Vokabelliste, dazu Teilübersetzungen von Str. 2—4, nichts zur eigentlichen Interpretation) stehen in KN ganz am Anfang zwischen den Brāhmaṇastellen und der Gegenüberstellung *ṛtá — ánṛta*; sie zeigen, daß das Lied ganz übersetzt wurde. Mindestens im Kränzchen hat es Lüders offenbar wegen der zentralen Rolle, die das Ṛta darin spielt, als eine Art Einleitung zu den ṛgvedischen Belegen von *ṛtá* vorgeführt; auch tritt in ihm der Gegensatz *ṛtá — ánṛta/vṛjiná* besonders deutlich hervor. Anderseits setzt seine Behandlung eigentlich voraus, daß das Grundsätzliche über „*ṛtá* = Kultlied“ bereits gesagt ist. Für die aus diesem Grund vorgenommene Einschaltung erst an dieser Stelle, ebenso wie für den folgenden Interpretationsversuch, trägt daher der Hrsg. die Verantwortung.

Zauber, hervor in dem Agni-Liede 5, 12, das Geldner Ü wegen der zahlreichen Anspielungen auf uns unbekannte persönliche Verhältnisse des Verfassers als „vielfach dunkel" bezeichnet, dessen einheitlicher Gedankengang sich jedoch einigermaßen klarlegen läßt. Der Dichter ist offenbar von Gegnern verleumdet und geschädigt worden und fordert von Agni, daß er deren Lügen (*ánṛta*, *ásad vácaḥ*, *vṛjināni*) bestrafe und ihm zu seinem Recht verhelfe, wobei er mit Nachdruck immer wieder betont, daß er selbst dem Agni, dem Kenner und Schützer des Ṛta, nicht mit Zauberei und Doppelzüngigkeit, sondern mit dem Ṛta, der Wahrheit seines Liedes, diene.

1. Dem hohen, opferwürdigen Agni, dem Stier der Wahrheit[1], dem Asura, bringe ich ein Gedicht dar wie wohlgeläuterte Schmelzbutter in den Mund beim Opfer, ein an ihn gerichtetes Lied dem Stiere[2].

2. Auf (mein) Lied, du Achtsamer, auf (mein) Lied achte! Erbohre viele Ströme der Wahrheit! Nicht (pflege ich) Zauberei mit Gewalttat und Doppelzüngigkeit, ich pflege die Wahrheit des roten Stieres[3].

Geldners Übersetzung von a: „Der du die Wahrheit kennst, achte du auf die Wahrheit" ist grammatisch möglich; es ließe sich dafür besonders die Parallele 4, 3, 4 (oben S. 429) anführen. Aber der Vokativ *cikitvas* ist an keiner der übrigen neun ṛgvedischen Belegstellen mit einem Objekt verbunden, sondern überall formelhaftes Beiwort Agnis, alleinstehend oder gelegentlich verbunden mit *hotaḥ*. Es scheint daher besser, auch das erste *ṛtám* mit *cikiddhi* zu verbinden und das zweite als nachdrückliche Wiederholung mit verstärkendem *íd* zu fassen (so auch Ludwig). — Über *ṛtásya dhárā*, das auch Geldner als Dichtung, Dichterworte faßt, vgl. unten S. 473; der Pāda enthält die gewöhnliche Bitte um Inspiration. „Ich pflege

---

[1] Mat. (Überschrift: „Agni und das materielle Ṛta"): „5, 12, 1 bringt der Dichter sein Lied dem großen verehrungswürdigen Agni, dem Stier der Wahrheit, dem Asura dar (*ṛtásya vṛṣṇe*). Sāyaṇa erklärt *ṛtásya vṛṣṇe* durch *udakasya varṣitre*. In Wahrheit verdankt Agni das Beiwort offenbar seinem Aufenthalt beim Ṛta im höchsten Himmel. Dort stehen die Kühe des Ṛta. Für diese Kühe ist er der Stier. Also ist er der Stier des Ṛta." Über die Kühe des Ṛta vgl. unten S. 616ff. Ob Lüders an dieser kosmologischen Erklärung des Ausdrucks „Stier des Ṛta" festgehalten hat, ist unsicher.

[2] *prágnáye bṛhaté yajñíyāya ṛtásya vṛṣṇe ásurāya mánma | ghṛtáṃ ná yajñá āsyè súpūtaṃ gíram bhare vṛṣabhā́ya pratīcī́m.*

[3] *ṛtáṃ cikitva ṛtám íc cikiddhy ṛtásya dhárā ánu tṛndhi pūrvíḥ | nā́háṃ yātúṃ sáhasā ná dvayéna ṛtáṃ sapāmy aruṣásya vṛ́ṣṇaḥ.*

die Wahrheit des roten Stieres", vielleicht besser: „die Wahrheit vom roten Stier", heißt einfach soviel wie „ich dichte ein Lied über Agni"; *ṛtáṃ sap* = „wahre Mantras singen" vgl. unten.

3. In welcher Weise wirst du, Agni, der du durch das Ṛta dem Ṛta zustrebst, von unserm neuesten Loblied Kenntnis nehmen? Es kennt der das Ṛta beschützende Gott meine Wahrheiten (Lieder), nicht (aber weiß ich) von dem Herrn des Gewinners dieses Reichtums[1].

Zu a, b vgl. 5,3,9: *kadá cikitvo abhí cakṣase nó 'gne kadáṁ ṛtacíd yātayāse*. Zu *ṛtáyann ṛténa* vgl. 3,5,3 (siehe oben), wo Agni als der Hotṛ *ṛténa sádhan* genannt wird. In c folgt Geldner dem überlieferten Text („Der Gott, der der Hüter der Zeiten ist"); aber Oldenbergs Verbesserung *ṛtapá ṛtánām* wird durch Zusammenhang und Tenor des Liedes mehr als wahrscheinlich gemacht. Zu dem Pāda ist dann zu vergleichen 4,23,4 (oben S. 430) *devó bhuvan návedā ma ṛtánām*. Schwierig ist der letzte Pāda. Den zahlreichen von Oldenberg (Noten) erwogenen Möglichkeiten hat Geldner in seiner Übersetzung einen neuen Vorschlag zugefügt: „ich (kenne) nicht den Herrn, noch den Gewinner dieses Reichtums", was nach den Noten heißen soll: „Ich weiß nicht, wer der Gewinner und Besitzer des zu verschenkenden Reichtums sein wird, ob ich oder ein anderer." Eine solche Äußerung ist im Munde eines vedischen Dichters kaum besonders wahrscheinlich. Es erheben sich aber auch sprachliche Schwierigkeiten. Zwar ist (mit Oldenberg) nichts dagegen einzuwenden, daß *veda* in c mit Gen., in d mit Akk. konstruiert wird; daß aber dann die Konstruktion noch einmal umschlagen und unmittelbar auf das Akk.-Objekt *pátim* ein Gen.-Objekt *sanitúr* folgen soll, ist doch wohl undenkbar[2]. Oldenbergs Übersetzungsversuche sind alle nicht über-

---

[1] *káyā no agna ṛtáyann ṛténa bhúvo návedā ucáthasya návyaḥ | védā me devá ṛtupá ṛtūnáṁ náhám pátiṃ sanitúr asyá rāyáḥ.*

[2] Von den zahlreichen Stellen, auf die Geldner hier sowie weiter zu 10, 46, 4 und zu 5, 36, 1 für „die Konstruktion (von *véda*) mit Akk. und Gen." verweist, wäre nur 5, 36, 1 (*sá á gamad índro yó vásūnāṃ cíketad dátuṃ dámano rayīṇám*) eine wirklich genaue Parallele zu 5, 12, 3 — wenn es hier nicht einfacher und natürlicher wäre, als einziges Objekt von *cíketad* nur *dátum* zu betrachten und von ihm in gleicher Weise die Genitive *vásūnām* und *dámano rayīṇám* abhängen zu lassen: der Pleonasmus *dátum dámano* ist weniger hart als die unmittelbare Aufeinanderfolge eines Akk. und Gen. als parallele Objekte des gleichen Verbums. Eine solche unmittelbare Folge liegt nämlich an keiner der anderen von Geldner zitierten Stellen vor; überall stehen ein oder mehrere Wörter dazwischen, die das Übergleiten in die andere Konstruktion wesentlich erleichtern und gelegentlich geradezu herausfordern.

zeugend; zu einem von ihnen (*sanitúr* als Beiwort von *rāyáḥ*) macht er jedoch eine erläuternde Bemerkung, die in die rechte Richtung weisen dürfte: „der Gott sieht wohl die Leistungen des Menschen, aber der Mensch bekommt von den Gaben des Gottes noch immer nichts zu sehen." Darauf sei ein neuer Vorschlag zur Diskussion gestellt, der die Möglichkeit ins Auge faßt, daß der Dichter mit *sanitúr* sich selbst bezeichnet. Er würde dann in freilich etwas geschraubter, aber doch wohl nicht unmöglicher Ausdrucksweise etwa sagen: ich habe Agni fleißig Lieder gesungen; er kennt meine Ṛtas (zugleich: er weiß, daß ich auf seiten der Wahrheit gegen die Lüge kämpfe); aber ich habe ihn noch nicht kennengelernt als meinen Herrn, der mir den irdischen (*asyá*!) Reichtum verschafft, der mich zum Gewinner dieses Reichtums macht. Auf diese mahnende Beschwerde folgt dann in 4 die Frage: wo bleiben deine *bándhanāsaḥ* und *pāyávaḥ*, die mich gegen meine „lügenden" Feinde schützen?

> 4. Welche sind, Agni, deine Feßler für den Betrüger, welche glanzvollen Schützer werden gewinnen? Wer, Agni, bewacht die Stätte (?) der Lüge, wer sind die Hüter des unwahren Wortes?[1]

pānti und *gopáḥ* müssen hier den Sinn des Bewachens einer gefährlichen, feindlichen Sache haben zu dem Zweck, die von ihr drohende Gefahr abzuwenden. Im Zusammenhang des Liedes muß die Strophe besagen, daß der Dichter bisher vergebens auf das Eingreifen Agnis und seiner Helfer gegen seinen Verleumder oder Schädiger wartet[2].

---

[1] *ké te agne ripáve bándhanāsaḥ ké pāyávaḥ sanişanta dyumántaḥ | ké dhāsím agne ánṛtasya pānti ká ásato vácasaḥ santi gopáḥ.*

[2] Die Strophe ist neuerdings eingehend behandelt von K. L. Janert, Sinn und Bedeutung des Wortes *dhāsí*, S. 66f. Er setzt die in a, b genannten *bándhanāsaḥ* und *pāyávaḥ* ohne weiteres mit den Ādityas gleich, was wohl doch nicht so zweifellos ist, wie er annimmt. Entsprechend seinem Ansatz „Flüssigkeits-, Quellstrahl" für *dhāsí* (der aber von B. Schlerath, Oriens 10 S. 190ff. mit gewichtigen Gründen bestritten wird) faßt er *anṛtásya dhāsí* als ein negatives Gegenstück zum „Born der Wahrheit (*ṛtá*) im höchsten Himmel". „Wie sich hier die beiden ersten Fragen auf die Āditya beziehen, die man als die Verwalter der Wahrheit und des Quells der Wahrheit kennt, so erkundigen sich die beiden anderen Fragen paradoxerweise nach den ihnen gegensätzlichen außerirdischen Wesenheiten: die Lüge müßte denn ja auch über einen Born, dem sie entspringt, und die unwahre Rede auch über einen Hüter verfügen, der über sie wacht. (Es handelt sich hier um rein poetische Fragen, denn sonst hören wir nirgends etwas Ähnliches und selbstverständlich erwartet der Dichter die Antwort: 'Diese Dinge existieren nicht'.)" Auch wenn man mit Schlerath *dhāsí* = Quellstrahl ablehnt, bleibt

5. Jene deine Freunde, Agni, sind abtrünnig, die einst holden unhold geworden. Jene haben sich mit ihren Worten selbst geschädigt, indem sie gegen den Redlichen Falsches redeten[1].

Geldner übersetzt a, b: „Diese Freunde sind dir abhold geworden, o Agni; die lieb waren, sind unlieb geworden" und meint, der Dichter glaube mit den Seinen in Ungnade gefallen zu sein infolge der Verleumdungen seiner Gegner. Es dürfte einfacher sein, die beiden Pādas ebenso wie c, d auf die Gegner des Dichters zu beziehen.

6. Wer dir, Agni, mit Verneigung das Opfer darbringt (?) (und) die Wahrheit des roten Stieres pflegt, dem soll ausgedehnter, guter Wohnraum zuteil werden (und) die Nachkommenschaft des sich fortpflanzenden Nahuṣa[2].

Der Dichter weist noch einmal auf seinen Agni-Dienst mit Opfer und Wahrheit = Lied hin und erbittet den üblichen Segen dafür. Roths nur den Pp. ändernde Verbesserung *sápāti* für *sá pāti* (gegen die nur die Inkongruenz von Indikativ und Konjunktiv einzuwenden bleibt) hat auch Geldner angenommen. Wenn Oldenberg (Noten) fragt, ob die Zerlegung auf dem vorangehenden Indikativ *íṭṭe*, vielleicht auch auf *pānti* v. 4 beruhe, so wäre sicher die scheinbare Korrelation eines *sá pāti* mit dem *yás te . . . íṭṭe* als weitere Ursache der Verderbnis hinzuzufügen.

7. *ṛtayá sap, ṛtáṃ (ṛtá) sap, ṛtasáp*

Eine Variante der in 5,12 zweimal begegnenden Wendung *ṛtáṃ sap* ist *dhíyam ṛtayá sap*[3]; 2,11,12: *tvé indrápy abhūma víprā dhíyaṃ vanema ṛtayá sápantaḥ*, „Bei dir, Indra, haben wir Inspirierten Zuflucht gefunden[4]; wir möchten (dir) das Lied darbringen, es in (mit) Wahrheit pflegend". Das Adverb *ṛtayá* wird

---

ein *ánṛtasya dhāsí* als Gegenteil des gewöhnlichen *ṛtásya yóni, sádas, dháman* usw. (vgl. unten S. 584ff.) sehr erwägenswert; aber die Auffassung als „rein poetische Fragen" nimmt c, d jeden Sinn im Zusammenhang des Ganzen.

[1] *sákhāyas te víṣuṇā agna eté śivā́saḥ sánto áśivā abhūvan | ádhūrṣata svayám eté vácobhir ṛjūyaté vṛjinā́ni bruvántaḥ.*

[2] *yás te agne námasā yajñám íṭṭa ṛtáṃ sá pāty aruṣásya vṛ́ṣṇaḥ | tásya kṣáyaḥ pṛthúr á́ sādhúr etu prasárasrāṇasya náhuṣasya śéṣaḥ.*

[3] *ṛtayá́* nicht in KN behandelt; in Mat. nur die Notiz: „*ṛtayá́* vom Substantiv! (wie *naktayá́ eti*)."

[4] So nach Geldner.

Wackernagel-Debrunner III S. 76 mit „richtig" übersetzt (Geldner ebenso) und „von *ṛtá-* ‚recht' (Adv. *ṛtám*), n. ‚(heilige) Ordnung'" abgeleitet. Wie unten noch zu zeigen, ist *ṛtá* im Veda nur Substantiv; einer Ableitung vom Subst. *ṛtá* steht angesichts der parallelen Bildungen *svapnayá* „im Traum", *kāmayā* „zu Liebe", *naktayá* „nachts" u.a.m. nichts im Wege.

Neben dem verbalen Ausdruck *ṛtáṃ (ṛtá) sap* steht das Kompositum *ṛtasáp*. 6,21,11 und 6,50,2 werden die Götter so genannt, 6,50,2 heißen sie gleichzeitig *satyáḥ*; Geldner übersetzt „die die Wahrheit pflegen" bzw. „die Pfleger der Wahrheit" — eine, wie wir unten (S. 546) sehen werden, für Götter besonders passende Bezeichnung. Aber in 5,41,6 geht *ṛtasáp* deutlich auf das Singen von Liedern; Geldner übersetzt die Strophe: „Machet den seinen Wagen schirrenden Vāyu geneigt, (machet) den redekundigen Gott, den Anerkennenden, mit Preisliedern geneigt — auf Belohnungen Anspruch erhebend als Pfleger der Wahrheit. Mögen die guten Gattinnen (der Götter) unserem Gedicht sie (die Belohnungen) dabei gewähren."[1] Nicht anders steht es mit 10,154,4: *yé cit pū́rva ṛtasápa ṛtávāna ṛtāvṛ́dhaḥ | pitṝ́n tápasvato yama tā́ṁś cid evā́pi gacchatāt*, „Welches die Früheren, die Wahrheit Pflegenden, mit der Wahrheit Versehenen, durch die Wahrheit Wachsenden[2] sind, die Tapas treibenden Väter — unter die soll er eingehen"[3]. ⟨Die[4] Strophe klingt an an die Worte, mit denen die alternde Lopamudrā den Gatten zur Liebe anzustacheln sucht; 1,179,2: *yé cid dhí pū́rva ṛtasápa ā́san sākáṃ devébhir ávadann ṛtā́ni | té cid ávāsur nahy ántam āpúḥ sám u nú pátnīr vṛ́ṣabhir jagamyuḥ*, „Denn auch die Früheren, die die Wahrheit pflegten, mitsamt den Göttern Wahrheiten sprachen, auch die haben sie aufgegeben, denn nicht gelangten sie zum Ziele[5]; möchten sich doch nun die Gattinnen mit ihren Männern vereinigen". Völlig ausgeschlossen ist es, daß *ṛtasáp* hier den Sinn „die heilige Büßersatzung pflegend" haben sollte, wie Sieg, Sagenstoffe

---

[1] *prá vo vāyúṃ rathayújaṃ kṛṇudhvaṃ prá devā́ṃ vípram panitā́ram arkaíḥ | iṣudhyáva ṛtasā́paḥ púraṃdhīr vásvīr no átra pátnīr ā́ dhiyé dhuḥ.*

[2] Über *ṛtāvṛ́dh* vgl. unten S. 555ff.

[3] Geldner übersetzt den Refrain von 1—4 „auch zu diesen soll er gelangen", dagegen 5d: „zu den durch Kasteiung (neu)geborenen soll er gelangen." Es liegt aber überall nicht *ápi* „auch" vor, sondern *ápi gam* „in etwas eingehen, sich damit vermischen". AV. 18, 2, 15 liest *ṛtásātā* statt *ṛtasápa*, was bloß Verderbnis sein dürfte.

[4] In ⟨ ⟩ ein Konzeptfragment, von dem zwei verschiedene Fassungen zusammengearbeitet sind.

[5] D.h. das Ṛta ist unendlich.

p. 123, annimmt[1]. Es gibt in der ganzen Literatur, soviel ich sehe, auch nicht eine einzige Stelle, wo *ṛtá* im Sinne von „Buße" gefaßt werden müßte. Die Berufung auf Sāyaṇa genügt hier gewiß nicht, zumal er uns verschiedene Erklärungen zur Wahl stellt[2]. Da das *ṛtá* in *ṛtasápaḥ* doch nichts weiter sein kann als das im zweiten Pāda erwähnte *ṛtá*, so ergäbe sich außerdem für diesen zweiten Pāda der nichtssagende Sinn, daß die Vorfahren die Büßersatzungen mit den Göttern besprachen. Wozu in aller Welt sollten sie das getan haben? Schließlich ist auch in dem ganzen Liede nirgends die Rede davon, daß Agastya Tapas übte; daß die späteren Legenden von dem Tapas des Ṛṣi berichten, beweist natürlich gar nichts. *ṛtáni vad* kann doch hier nur auf die Dichtung der Hymnen gehen; das ist die Tätigkeit der alten Ṛṣis. Wenn *ṛtá* aber hier in diesem Sinne gebraucht ist, kann es doch auch in *ṛtasápaḥ* nichts anderes bedeuten.〉

Die gleiche Bedeutung ergibt sich für den Ausdruck *ṛtá sap* in 1,67,7f. 1,67,3f. heißt es von Agni: 〈„Der[3] alle Manneskräfte in der Hand Haltende setzte die Götter in Schrecken, als er sich ins Verborgene niedersetzte. Ihn finden da die weisheittragenden Männer, als sie die im Herzen gezimmerten Mantras sangen."[4] Diese Worte beziehen sich offenbar auf die einstige Auffindung Agnis in den himmlischen Wassern, die hier, wie es scheint, den Aṅgiras zugeschrieben wird. Mit dieser Auffindung wird nun aber die Auffindung Agnis, die sich noch heute täglich vollzieht, in Parallele gesetzt; denn auch jetzt ist Agni im Holze verborgen und wird von den Priestern, so oft sie ihn anzünden, aufgefunden. So heißt es denn in demselben Liede, 1,67,7f.: „Wer ihn erkannte, den im Verborgenen Sitzenden, der sich in den Strom der Wahrheit setzte, welche ihn lösen, die Wahrheiten pflegend (*ṛtá sápantaḥ*), diesem hat er dann Güter verkündet (?)."[5] Angesichts der Parallelität der Strophen 7/8 und 3/4 scheint es mir unabweislich, auch den Ausdruck *ṛtá sápantaḥ* vom Singen wahrer Mantras zu verstehen.

Nicht anders läßt sich dann der Ausdruck aber auch in V. 3/4 des folgenden Liedes (1,68,3/4) verstehen: „Da genossen Alle deine Geisteskraft, als du, Gott, aus dem Trockenen lebendig geboren

---

[1] [Geldner übersetzt *ṛtasáp* in 10, 154, 4 mit „Pfleger der Wahrheit", hier dagegen mit „die sich des Rechten befleißigten".]

[2] Nämlich *mahat tapaḥ* und *yajña*.

[3] In 〈〉 Konzeptfragment.

[4] *háste dádhāno nṛmṇá víśvāny áme devắn dhād gúhā niṣ́dan | vidántīm átra náro dhiyaṃdhá́ hṛdá́ yát taṣṭắn mántrāṁ áśaṃsan.*

[5] *yá īm cikéta gúhā bhávantam á́ yáḥ sasáda dhắrām ṛtásya | ví yé cṛtánty ṛtá́ sápanta ád íd vásūni prá vavācāsmai.*

wardst; alle hatten Anteil an deiner Göttlichkeit, indem sie die unsterbliche Wahrheit mit Eifer pflegten.“[1] Wenn der Priester den im Holze gleichsam gefangengehaltenen Agni durch die Wahrheit der Mantras löst, so ist diese Wahrheit der eigentliche Grund seines Aufflammens.〉 〈Die[2] bei der Feuerreibung verwendete Kraft allein tut es nicht, wie Geldner [wo?] richtig bemerkt.

Damit wird auch eine andere Bemerkung verständlich, wonach Agni „infolge der Wahrheit“ entzündet wurde. 1,36,11: [„Der Agni, den Medhyātithi Kaṇva infolge der Wahrheit entzündete, dessen Labungen sind hervorgestrahlt, ihn (machen) diese Lieder, diesen Agni machen wir wachsen.“[3]] Man beachte, wie der im Vordersatz enthaltene Gedanke im Nachsatze noch einmal, gewissermaßen verdeutlichend, zum Ausdruck gebracht wird: Wie Agni einst durch die Macht der Wahrheit des Liedes der Vorfahren aufflammte, so lassen auch wir ihn durch unsere Verse leuchten. Wenn es in demselben Liede (V. 19) von Agni heißt: [„Dich, Agni, hat Manu eingesetzt, ein Licht für den Menschen immer aufs neue; du hast geleuchtet bei Kaṇva, durch die Wahrheit erzeugt (und) groß geworden, den die Völker anbeten“[4]], so steht diese Äußerung der von V. 11 so nahe, daß man auch hier das Ṛta als die Wahrheit des Liedes erklären möchte. An anderen Stellen muß aber das Ṛta gerade in *ṛtájāta* als Beiwort des Agni doch wohl in einem allgemeineren Sinne genommen werden[5].

8. *ṛtaspṛ́ś*[6])

Keine Schwierigkeiten macht *ṛtaspṛ́ś*. Wir haben schon gesehen, daß der Dichter von 8,76,12 sein Lied *vā́cam . . . ṛtaspṛ́śam*, „die die Wahrheit erfassende Rede“, nennt. Ebenso können natürlich

---

[1] *ā́d ít te víśve krátuṃ juṣanta śúṣkād yád deva jīvó jániṣṭhāḥ | bhájanta víśve devatvā́ṃ nā́ma ṛtáṃ sápanto amṛ́tam évaiḥ.*

[2] Hier beginnt Blatt 17 der Abschrift von Frau Lüders (vgl. S. 418); sie reicht (mit jeweils gekennzeichneten Unterbrechungen durch Einschübe) bis S. 480. Bei ihrer Bearbeitung wurden die gleichlaufenden, sehr viel weniger reichhaltigen KN berücksichtigt. Vom Hrsg. Ergänztes in [ ].

[3] *yám agním médhyātithiḥ káṇva īdhá ṛtā́d ádhi | tásya préṣo dīdiyus tám imā́ ṛ́cas tám agníṃ vardhayāmasi.*

[4] *ní tvā́m agne mánur dadhe jyótir jánāya śā́śvate | dīdétha káṇva ṛtájāta ukṣitó yáṃ namasyánti kṛṣṭáyaḥ.*

[5] S. unten S. 626.

[6] Die beiden Absätze über *ṛtaspṛ́ś* gehören nicht zur Abschrift von Frau Lüders, sondern bilden ein eigenes Konzeptfragment, das, da *ṛtaspṛ́ś* auch in KN nirgends behandelt ist, hier eingeschoben wurde.

auch die Sänger selbst *ṛtaspṛ́ś* genannt werden wie in 4,50,3: *bṛ́haspate yā́ paramā́ parāvád áta ā́ ta ṛtaspṛ́śo ní ṣeduḥ*, „Bṛhaspati, was das fernste Jenseits ist, von da (gekommen) haben sich die die Wahrheit Erfassenden für dich (zum Opfer) niedergelassen". Gemeint sind die alten Seher, die tief nachdenkenden inspirierten Sänger, *pratnā́sa ṛ́ṣayo dī́dhyānāḥ ... víprāḥ*, wie sie 4,50,1 genannt werden.

Ist *ṛtá* hier speziell die Wahrheit des Kultliedes, so wird es doch im allgemeinen Sinne zu verstehen sein, wenn in 1,2,8 Mitra-Varuṇa *ṛtaspṛ́śā* genannt oder die drei Ādityas in 5,67,4 als die „wahren Wahrheitserfasser, die mit Wahrheit verbundenen"[1] bezeichnet werden.

9. *ṛtayúj, ṛtásya yogyā́ḥ, ṛtásya dhúr*

Eine Variation des Gedankens, daß die Macht der Wahrheit die Götter herbeizwinge, finde ich in der Strophe 8,12,15, die im Zusammenhang mit den beiden vorausgehenden Strophen (13. 14) betrachtet werden muß:

> [13. Zu dem die inspirierten Āyus im Fahrzeug des Liedes pilgerten — wie Schmelzbutter trieft in ihren Mündern, was des Ṛta ist;
>
> 14. auch Aditi hat dem Selbstherrscher Indra ein Loblied erzeugt, ein lobreiches um seine Hilfe, was des Ṛta ist;
>
> 15. die Opferpriester haben ihm zugejauchzt, um seine Hilfe, zu seinem Preise. Nicht sind, o Gott, deine Falben widerspenstig (bei dem) was des Ṛta ist.][2]

Da in dem ganzen Tṛca einzig und allein von den Liedern die Rede ist, die Indra gesungen werden, so kann meines Erachtens auch *ṛtá* nur die Wahrheit des Liedes sein. *ṛtásya yát* ist geradezu eine Umschreibung für „das Lied". Zur Ausdrucksweise vgl. 1,68,5 *ṛtásya dhītíḥ*, „der Wahrheit gehört das Denken". Bei dieser Auffassung von *ṛtá* ergibt sich in allen drei Strophen ein guter Sinn. In V. 15 muß allerdings *tásmin* ergänzt werden, aber ohne eine derartige Ergänzung wird sich der Refrain überhaupt nicht in den Zusammenhang einfügen lassen.

---

[1] *té hí satyā́ ṛtaspṛ́śa ṛtā́vāno jáne-jane.*

[2] *yáṃ víprā ukthávāhaso 'bhipramandúr āyávaḥ | ghṛtáṃ ná pipya āsány ṛtásya yát || utá svarā́je áditi stómam índrāya jījanat | purupraśastám ūtáya ṛtásya yát || abhí váhnaya ūtáyé 'nūṣata práśastaye | ná deva vívratā hárī ṛtásya yát.*

Ist meine Erklärung richtig, so wirkt die Wahrheit des Liedes nicht nur auf die Götter selbst, sondern auch auf die Rosse der Götter ein, so daß sie ihre Herren zu dem Sänger hinfahren. Sehen wir zu, ob sich diese Anschauung auch sonst noch nachweisen läßt!

Dreimal wird im ṚV. der Ausdruck *ṛtayúj* von Götterrossen gebraucht. Von Indra wird 6,39,4 gesagt: „Dieser fährt mit *ṛtayúj* Rossen.“[1] Von den Aśvins heißt es 7,71,3: [„Fahret, ihr Aśvins, den mit Strahlen als Zügel versehenen (?) schätzegefüllten Wagen mit *ṛtayúj* Rossen herbei!“[2]] Endlich haben auch die Morgenröten solche Rosse; 4,51,5: [„Denn ihr, Göttinnen, fahrt mit den *ṛtayúj* Rossen an einem Tage um (alle) Wesen herum.“[3]] Roth gibt als Bedeutung von *ṛtayúj* „gut im Geschirr gehend“, Graßmann „gut angeschirrt“. Nach Ludwig bedeutet das Wort „ordnungsmäßig angeschirrt“, nach Geldner [Gl.] „zur rechten (Opfer-)Zeit, pünktlich angeschirrt“, [Ü: „rechtzeitig geschirrt“ (6,39,4; 4,51,5) bzw. „zu rechter Zeit geschirrt“ (7,71,3)]. Die richtige Erklärung liefern uns andere Ausdrücke. Fünfmal[4] heißen die Rosse Indras *brahmayúj*, und die Bedeutung dieses Wortes wird durch ein paar Stellen völlig sichergestellt:

3,35,4: [„Durch das Lied schirre ich deine liedgeschirrten Falben, deine Genossen beim Opfergelage, die schnellen“][5];

1,82,6: „Ich schirre durch das Lied deine mähnigen Falben; mach dich auf!“[6];

1,84,3: „Besteige, du Vṛtratöter, den Wagen! Geschirrt sind durch das Lied deine Falben“[7];

8,17,2: [„Herbei sollen dich, Indra, die liedgeschirrten, mähnigen Falben fahren; höre auf unsere Lieder!“][8];

8,98,9: [„Sie schirren durch Gesang die Falben des Eilenden an den breiten, breitjochigen Wagen, die Indra fahrenden, wortgeschirrten“][9];

---

[1] *ayám īyata ṛtayúgbhir áśvaiḥ.*
[2] *syûmagabhastim ṛtayúgbhir áśvair áśvinā vásumantaṃ vahethām.*
[3] *yūyáṃ hí devīr ṛtayúgbhir áśvaiḥ pariprayāthá bhúvanāni sadyáḥ.*
[4] 1, 177, 2; 3, 35, 4; 8, 1, 24; 8, 2, 27; 8, 17, 2.
[5] *bráhmaṇā te brahmayújā yunajmi hárī sákhāyā sadhamáda āśû.*
[6] *yunájmi te bráhmaṇā keśínā hárī úpa prá yāhi* [vgl. oben S. 21].
[7] *á tiṣṭha vṛtrahan ráthaṃ yuktá te bráhmaṇā hárī* [vgl. oben S. 21].
[8] *á tvā brahmayújā hárī váhatām indra keśínā | úpa bráhmāṇi naḥ śṛṇu.*
[9] *yuñjánti hárī iṣirásya gáthayoraú rátha urúyuge | indravāhā vacoyújā.*
Das Subjekt sind entweder die Menschen (Sāyaṇa: *stotāraḥ*) oder das aus dem vorhergehenden Verse zu ergänzende *bráhmāṇi*.

2, 18, 3: [„die beiden Falben will ich jetzt an Indras Wagen schirren mit neuer, wohlgesetzter Rede, daß er komme“][1];

5, 33, 3: [„da diese deine (Falben) von uns nicht unangeschirrt sein werden aus Mangel an Liedern, erhabener Indra, so besteige diesen Wagen“][2].

Auch die *matáyó 'śvayogāḥ* in 1, 186, 7 sind wohl als „die Lieder, die die Anschirrung der Rosse (der Götter) bewirken“, aufzufassen[3]. Das formal gleich gebildete *háriyoga*, das 1, 56, 1 als Beiwort des Wagens erscheint, legt zwar zunächst die Bedeutung „mit Rossen als Bespannung versehen“ nahe; aber was „rossebespannte Lieder“ sein sollten, dürfte schwer zu sagen sein. Es ist also das feierliche Wort des Ṛṣi, das bewirkt, daß Indra seine Rosse anspannt oder daß diese sich selbst anspannen[4]. Das mag eine poetische Einkleidung des Gedankens sein, daß Indra kommt, wenn der Sänger ihn ruft; wahrscheinlicher ist es mir, daß man glaubte, daß das Lied tatsächlich eine zwingende Macht auf die Himmlischen ausübte.

Die Rosse Indras sind ferner *vacoyúj*, „wortgeschirrt“; der Ausdruck begegnet außer in der eben angeführten Strophe 8, 98, 9 in 1, 20, 2; 6, 20, 9; 8, 45, 39. Wie Indras Rosse, so wird auch sein Wagen in 1, 7, 2 *vacoyúj* genannt. In 1, 51, 10 (Kutsa-Mythus) wird von Indra gesagt, Vātas Rosse hätten ihn hergefahren, und diese Rosse sind

---

[1] *hárī nú kaṃ rátha índrasya yojam āyaí sūkténa vácasā návena.*

[2] *ná té ta indrābhy àsmád ṛṣváyuktāso abrahmátā yád ásan | tíṣṭhā rátham ádhi tám* [vgl. oben S. 21].

[3] Vgl. 5, 33, 2: [*sá tváṃ na indra dhiyasānó arkaír hárīṇāṃ vṛṣan yóktram aśreḥ*, „Aufmerksam geworden durch unsere Lieder, o Indra, hast du, Stier, den Falben den Strang angelegt“.]

[4] Sich selbst anspannend, *sváyukti*, sind die Flügelrosse der Aśvins (1, 119, 4) und die sieben Stuten des Sūrya (1, 50, 9). Etwas anders gewendet ist der Gedanke in 7, 70, 2: [*átāpi gharmó mánuṣo duroṇé | yó vāṃ samudrán sarítaḥ piparty étagvā cin ná suyújā yujānáḥ*, „Heißgemacht wurde der Milchtrank in des Menschen Wohnung, der euch über Meer und Flüsse hinüberbringt, angeschirrt wie zwei leicht zu schirrende *étagva*(-Rosse)“.] Hier wird also das, was die Aśvins herbeizuführen bestimmt ist, selbst als die Rosse ihres Wagens bezeichnet. Man könnte allerdings zunächst daran denken, *yujānáḥ* in aktivem Sinne zu nehmen, wie z. B. Ludwig es tut, und zu übersetzen: „gleichsam die beiden leicht sich schirrenden weiß gesprenkelten anschirrend.“ Dann würde der *gharmá* auf einer Stufe mit dem *ṛtá*, dem *bráhman* oder der *gáthā* stehen. Allein dem steht entgegen, daß die Aśvins niemals mit zwei Rossen fahren. Auch ist der Ausdruck *étagva* offenbar wegen der Ähnlichkeit der Farbe mit dem Milchtrank gewählt und daher diesem zu koordinieren. Die Nichtübereinstimmung im Numerus zwischen *gharmáḥ* und *étagvā* erklärt sich einfach daraus, daß dem vedischen Inder die Bespannung mit zwei Pferden als das Natürliche erschien.

manoyúj, „gedankengeschirrt“. Das gleiche Beiwort haben Vāyus Rosse in 4,48,4; Agnis Rosse in 1,14,6; die Rosse der Aśvins in 5,75,6, ihr Wagen in 8,5,2[1]. Dieser Wagen heißt aber auch *mánasā . . . yuktáḥ* in 7,69,2, *mánasā yujānáḥ* in 6,49,5, und ebenso nennt der Dichter den Wagen, auf dem Soma-Pūṣan fahren, in 2,40,3 *mánasā yujyámānam*.

Mit den Ausdrücken *brahmayúj*, *vacoyúj*, *manoyúj* steht nun unser *ṛtayúj* doch unzweifelhaft auf gleicher Stufe. Daraus ergibt sich zunächst, daß *ṛtayúj* grammatisch genau so aufzufassen ist wie jene, also als „durch das Ṛta geschirrt“. Alle bisherigen Deutungen, bei denen das Kompositum anders aufgelöst werden muß, halte ich daher für unrichtig. Es kann dann aber auch keinem Zweifel unterliegen, daß *ṛtá*, die Wahrheit, hier wieder für das wahr gesprochene Wort, das Lied, steht, *ṛtayúj* also im wesentlichen mit *brahmayúj* gleichbedeutend ist. Mir scheint es daher, daß wir auch in 3,58,2, wo von den Aśvins gesagt wird: *suyúg vahanti práti vāṃ ṛténa*, *suyúk* mit *ṛténa* verbinden müssen: „Schön angeschirrt durch die Wahrheit führen sie euch herbei.“ Es ist aber natürlich auch möglich, *ṛténa* mit *vahanti* zu verbinden: „schön angeschirrt führen sie euch infolge der Wahrheit herbei.“ Ähnlich heißt es 7,56,12 von den Maruts: „Wegen der Wahrheit[2] gingen die die Wahrheit pflegenden glanzgeborenen, glänzenden, reinigenden zu dem treuen (Verehrer).“[3] Für die Bedeutung von *ṛténa* macht es nichts aus, welche Konstruktion man annehmen will; die Wahrheit, die gemeint ist, ist hier jedenfalls das feierliche Lied des Sängers so gut wie in 9,80,1, wo es von Soma heißt, daß er die Götter durch das Ṛta vom Himmel herbeirufe[4].

Nicht ganz so klar ist, was wir uns unter dem *mánas* und *vácas* in *manoyúj* und *vacoyúj* vorzustellen haben. In keiner der oben angeführten Stellen wird gesagt, auf wessen Wort oder durch wessen Denken die Rosse oder Wagen geschirrt werden, und an und für sich könnte so gut das Wort und Denken der Liedersänger wie das

---

[1] [An zwei Stellen erscheint abweichend hiervon *manoyúj* als Beiwort des Liedes (*dhí*), das so einem durch die Gedanken des Dichters angeschirrten Wagen verglichen wird. 8, 13, 26: *ṛtā́d iyarmi te dhíyam manoyújam*, „Aus der Wahrheit sende ich zu dir (Indra) das durch die Gedanken bespannte Gedicht“; 9, 100, 3 (Bitte um Inspiration an Soma): *tváṃ dhíyam manoyújaṃ sṛjā́ vṛṣṭíṃ ná tanyatúḥ*, „Laß du das durch die Gedanken bespannte Gedicht fließen wie der Donner den Regen“].

[2] Vgl. 1, 46, 13: *sómasya pītyā́ girā́ | manuṣvác chambhū á gatam*.

[3] *ṛténa satyám ṛtasā́pa āyañ chúcijanmānaḥ śúcayaḥ pāvakā́ḥ*.

[4] S. oben [*ṛténa devā́n havate divás pári*].

der Götter, denen sie gehören, gemeint sein. Zugunsten der ersteren Auffassung spricht 4,2,3: „Infolge des Denkens der Wahrheit, meine ich, laufen die beiden segentriefenden Rosse, die roten, schmelzbuttertriefenden, am schnellsten. Die rötlichen anschirrend, gehst du (Agni) hin und her zwischen euch, den Göttern, und den Stämmen der Menschen.“[1] Hier macht der Zusatz *ṛtásya* es völlig deutlich, daß sich das Denken (*mánas*) auf die Beter bezieht; die Rosse Agnis laufen aufs schnellste herbei, sobald der Priester sie durch das Denken der Wahrheit dazu zwingt. Ich bin daher geneigt, auch *manoyúj* und *vacoyúj* in den anderen Stellen in diesem Sinne zu verstehen, aber ich gebe zu, daß die andere Auffassung nicht unmöglich ist. Jene Rosse und Wagen sind Zauberrosse und Zauberwagen. Die wortgeschirrten Rosse des Indra haben die Ṛbhus geschaffen (1,20,2), und der durch das Denken geschirrte Wagen der Aśvins dünkt dem Dichter ein großes Wunder (6,49,5). Es wäre daher ganz begreiflich, wenn diese Rosse und Wagen die Eigenschaft hätten, sich auf das Wort oder das bloße Denken ihrer göttlichen Eigentümer hin anzuschirren.

Die oben berührten Vorstellungen bilden auch die Grundlage für gewisse Bilder, in denen mit mehr oder minder großer Anspannung der Phantasie die Macht des Ṛta dargestellt wird. 3,6,6 wird Agni angeredet: [„Oder schirre die beiden Mähnigen, Schmelzbuttertriefenden, Roten an die Deichsel mit den Strängen der Wahrheit; dann fahre, o Gott, alle Götter herbei.“[2]] Selbstverständlich sind hier nicht „des Opfers Rosse“ gemeint, wie Graßmann annimmt[3], sondern die Rosse sind Agnis Rosse, die auch sonst *ghṛtápṛṣṭhāḥ* (1,14,6), *róhitā* (1,94,10), *róhitā ghṛtásnū* (4,2,3), *ghṛtasnáṓ róhitāsaḥ* (4,6,9) und ähnlich heißen[4]. Wenn sie hier „mit den Strängen der

---

[1] *átyā vṛdhasnú róhitā ghṛtásnū ṛtásya manye mánasā jáviṣṭhā | antár īyase aruṣáṓ yujānó yuṣmáṃṣ ca devắn víśa á ca mártān.* Sāyaṇa verbindet *mánasā* mit *jáviṣṭha* im Sinne des Ablativs und bezieht *ṛtásya* auf Agni (*satyabhūtasya*). Aber Agni heißt nirgends *ṛtá*. Graßmann übersetzt: „ich seh' im Geist des Heilgen Flammenrosse“, im Wb. gibt er aber für *ṛtá* hier „Opferfeier“ als Bedeutung an. Gegen die Verbindung von *mánasā* mit *manye* hat sich schon Ludwig ausgesprochen, der selbst übersetzt: „die zwei wachsenden ... mein ich, sind die schnellsten durch der heiligen Ordnung Absicht.“ [Geldner: „Deine beiden hochgewachsenen (?), rötlichen, schmalrückigen Renner des rechten Werks (des Opfers, das als Wagen gedacht ist) halte ich für schneller als den Gedanken.“]

[2] *ṛtásya vā keśínā yogyắbhir ghṛtasnúvā róhitā dhurí dhiṣva | áthā́ vaha devắn deva víśvān.*

[3] [Geldner: „lege ... mit den Sielen ... an das Joch des rechten Brauchs (des Opfers).“]

[4] Agni hat bald zwei, bald mehrere Rosse.

Wahrheit" geschirrt werden, so ist das nur der bildliche Ausdruck für das, was sonst durch *ṛtayúj* oder *brahmayúj* als Beiwort der Götterrosse ausgedrückt wird: die im Liede enthaltene Wahrheit fesselt die Rosse und zwingt sie, zum Opfer zu kommen.

Ein ähnliches Bild liegt in 1,84,16 [= AV. 18,1,6] vor: [„Wer schirrt heute die Rinder an das Joch der Wahrheit, die ungestümen, zornigen, grimmigen, Pfeile im Munde führenden, ins Herz treffenden, wohltätigen? Wem ihr Herbeibringen glückt, der soll leben!"[1]] Daß unter den *gáḥ* keine gewöhnlichen Rinder zu verstehen sind, zeigen die Epitheta. Nach Graßmann scheinen die Maruts gemeint zu sein, nach Ludwig, Aufrecht[2] [und Geldner Ü] sind es die Priester. Die Beiwörter sprechen aber entschieden zugunsten der Maruts. *śímīvat* wird mit Vorliebe von Kämpfenden gebraucht[3] und daher insbesondere von den Maruts; 8,20,3: [„Wir kennen ja den furchtbaren Ansturm der Rudrasöhne, der ungestümen Maruts"[4]]; sie sind ungestüm wie gepanzerte Kämpfer[5], ihr Ansturm ist ungestüm wie ein Bär[6]. Auf die Priester wird *śímīvat* nie angewendet, und ich wüßte auch nicht, wie man den Ausdruck von ihnen verstehen sollte[7]. *bhāmín*, das man in diesem Zusammenhang doch wohl von *bhā́ma* „Zorn" ableiten muß, kommt in dieser Bedeutung überhaupt nicht wieder vor[8]. Rudra, der Vater der Maruts, wird aber 1,114,8 *bhāmitáḥ* genannt. *durhṛṇāyú*, das auch nur noch einmal (7,59,8) von einem feindlich gesinnten Menschen gebraucht wird, ist unbestimmt. *hṛ* „zürnen" wird von Menschen[9] und Göttern[10] gesagt. Es braucht aber kaum bemerkt zu werden, daß *durhṛṇāyú* durchaus passend für die Maruts wäre, deren Zorn so häufig betont wird. Ganz singulär sind die Beiwörter *āsánniṣu*

---

[1] *kó adyá yuṅkte dhurí gā́ ṛtásya śímīvato bhāmíno durhṛṇāyún | āsánniṣūn hṛtsváso mayobhún yá eṣām bhṛtyā́m ṛṇádhat sá jīvāt.* Ich nehme mit Sāyaṇa *bhṛtyā́m* als Akk. von *bhṛtyā́*. So auch Roth in PWB und Oldenberg.

[2] [Hymnen d. ṚV. S. XLIV.]

[3] 1, 155, 2; 2, 25, 3; 10, 38, 1; 1, 100, 13. Einmal ist *śímīvat* Beiwort des Agni (10, 8, 2), einmal der Lieder (1, 141, 13).

[4] *vidmā́ hí rudríyāṇāṃ śúśmam ugrám marútāṃ śímīvatām.*

[5] 10, 78, 3: *vármaṇvanto ná yodhā́ḥ śímīvantaḥ.*

[6] 5, 56, 3: *ṛ́kṣo ná vo marutaḥ śímīvāṁ́ ámaḥ.*

[7] Ludwig übersetzt *śímīvat* mit „kräftig" und erklärt im Kommentar: „mit dem *sphya* zur Verjagung der Dämonen bewehrt"; die Erklärung steht, da *śímīvat* nie etwas anderes als „ungestüm" bedeutet, völlig in der Luft.

[8] *bhāmín*, 1, 77, 1 von Agni gebraucht, ist sicher „glänzend".

[9] 1, 25, 2; 1, 132, 4.

[10] Agni 5, 2, 8; 7, 104, 14; 8, 103, 12; Indra 8, 2, 19; Varuṇa 7, 86, 3; Rudra 2, 33, 15.

und *hṛtsvás*. Sie sind der Anlaß für die Beziehung der *gáḥ* auf die Priester gewesen; deren Reden sollen die Pfeile sein. Allein jede nähere Begründung fehlt. Nun haben aber auch die Maruts Pfeile. Sie sind [„mit schönen Bogen, mit Pfeilen und Köchern versehen“][1]. 1,172,2 werden sie gebeten: [„Fern (sei), ihr Schönes schenkenden Maruts, dieser euer vorwärtsschießender Pfeil!“[2]] Ähnlich heißt es 7,56,9: [„Haltet gänzlich fern von uns euer Geschoß!“[3]] Diese Pfeile sind natürlich die Blitze, die den Maruts vor allen Göttern zukommen. Sie halten sie für gewöhnlich in der Hand: *vidyúddhastāḥ* heißen sie 8,7,25. Nach alter Anschauung ist aber bekanntlich der Blitz ein Lachen[4]; die Maruts selbst sind aus dem Lachen des Blitzes geboren[5]. Warum sollte nun ein Dichter, der, wie die ganze Strophe verrät, nach eigenartigen Wendungen sucht, nicht diese Blitzpfeile als aus dem Munde der Maruts kommend hinstellen? Dann kann man auch *hṛtsvás* im eigentlichen Sinne nehmen. Daß man sich vor dem Blitzstrahl fürchtete, zeigen außer den angeführten Stellen

> 7,56,17: [„Fern soll eure Rinder tötende, Menschen tötende Waffe sein!“[6]]
>
> AV. 1,12,1: [„Eben erst aus der Eihaut geboren (?) geht der rötliche Stier, geboren aus Wind und Wolke, donnernd durch den Regen. Er, der geradeaus gehende, zerbrechende möge unsern Leibern gnädig sein, der, eine einzige Kraft, dreifach ausgeschritten ist.“[7]]
>
> AV. 1,13,2: „Verehrung dir, Sproß des (Himmels)flusses, aus dem du Hitze sammelst! [Sei gnädig unsern Leibern, verleihe Segen unserer Nachkommenschaft!“][8]

Am stärksten spricht gegen die Beziehung auf die Priester aber vielleicht das letzte Beiwort *mayobhū́*. So oft *mayobhū́* auch im ṚV.

---

[1] 5, 57, 2 *sudhánvāna íṣumanto niṣaṅgínaḥ*. Ihre Bogen werden auch 5, 53, 4; 8, 20, 4. 12 erwähnt. [Geldner Ü faßt 8, 20, 4 *dhánvan* als „Steppe“.]

[2] *āré sá́ vaḥ sudānavo máruto ṛ̃jatī́ śáruḥ.*

[3] *sánemy asmád yuyóta didyúm.*

[4] S. Benfey, Vedica u. Verwandtes S. 138f.; Pischel, Ved. Stud. 1, 111f.

[5] 1, 23, 12: *haskārā́d vidyútas páry áto jātā́ avantu naḥ.*

[6] *āré gohā́ nṛhā́ vadhó vo astu.*

[7] *jarāyujáḥ prathamá usríyo vṛ́ṣā vā́tabhrajā stanáyann eti vṛṣṭyā́ | sá no mṛḍāti tanvà ṛjugó ruján yá ékam ójas tredhā́ vicakramé.* [Über die Emendation von *váta°* zu *vā́tā°* und die übrigen Probleme der schwierigen Str., auf die hier nicht eingegangen werden kann, vgl. Bloomfields Übersetzung.]

[8] *námas te pravato napād yátas tápaḥ samū́hasi | mṛḍáyā nas tanū́bhyo máyas tokébhyas kṛdhi.*

und AV. vorkommt, niemals wird es von Menschen gebraucht, sondern stets von Göttern oder Dingen, die Göttern gehören oder sonst einen wohltätigen Einfluß ausüben. Die Maruts werden dreimal[1] *mayobhúvaḥ* genannt. Endlich läßt sich doch auch der Ausdruck *gáḥ*, wenn er auch vielleicht erst durch das Bild hervorgerufen sein sollte, am ungezwungensten von den Maruts verstehen, die auch sonst öfter mit Rindern verglichen oder direkt Rinder genannt werden[2].

Sind die „Rinder" die Maruts, so ist das Bild, wenn auch kühn, so doch vollkommen klar. Die Wahrheit des Liedes, die die Epiphanie der Götter bewirkt, wird hier als ein Joch dargestellt, das den als Rinder gedachten Göttern aufgesetzt wird und das sie auf diese Weise zwingt, bei dem Opfer des Sängers zu erscheinen[3].

10. Das Ṛta unter dem Bilde des Wagens

Die Wahrheit tritt auch selbst unter dem Bilde eines Gefährtes auf. Bṛhaspati besteigt „den strahlenden Wagen der Wahrheit"[4], womit, wie wir später sehen werden (S. 515), nur das Lied oder Gebet gemeint sein kann. Es wird daher auch von dem Zügel des Ṛta gesprochen; 1, 123, 13: [„Den Zügel der Wahrheit lenkend, lege stets treffliche Geisteskraft in uns! Leuchte uns heute auf, o Uṣas, als gern sich rufen Lassende. Bei uns möge Reichtum sein und bei den Opferherren."[5]] *asmásu* geht auf den Sänger oder den Sänger

---

[1] 1, 166, 3; 5, 58, 2; 8, 20, 24.

[2] Vgl. 1, 168, 2: *āsá gávo vándyāso nókṣáṇaḥ*, [„Mit dem Munde zu preisen wie Stiere"]; 1, 64, 2: *té jajñire diváḥ ṛṣvásya ukṣáṇo rudrásya máryā ásurā arepásaḥ*, [„diese wurden geboren als des Himmels erhabene Stiere, des Rudra Mannen, die makellosen Asuras"]; 5, 52, 3: *té syandráso nókṣáṇó 'ti ṣkandanti śárvarīḥ*, [„diese überspringen die Nächte wie schnelle Stiere"]; 5, 56, 4: *ní yé riṇánty ójasā vṛ́thā gávo ná durdhúraḥ*, [„die mit Kraft (die Feinde) niederwerfen nach Belieben wie schwer anzujochende Rinder"; 5, 56, 5: *marútām purutámam ápūrvyaṃ gávāṃ sárgam iva hvaye*, „ich rufe die zahlreiche, unvergleichliche Schar der Maruts gleich (einer Schar von) Rindern"].

[3] Vgl. auch 2, 34, 4, wo die Maruts *ṛjipyáso ná vayúneṣu dhūrṣádaḥ* genannt werden. Über *ṛtásya dhūrṣádam* als Beiwort Agnis s. oben S. 440. Man könnte versucht sein, diesen Ausdruck ähnlich wie hier zu verstehen; allein dem steht doch entgegen, daß *ṛtásya* dann nur zu *dhur-* gehören würde, während *dhūrṣád* doch offenbar ein Begriff „Zugtier" ist. [Zu 2, 34, 4 vgl. jetzt Thieme, Unters. S. 23.]

[4] 2, 23, 3: *á . . . jyótiṣmantaṃ rátham ṛtásya tiṣṭhasi.*

[5] *ṛtásya raśmím anuyácchamānā bhadrám-bhadraṃ krátum asmásu dhehi | úṣo no adyá suhávā vy ùcchāsmásu rā́yo maghávatsu ca syuḥ.*

und seine Genossen, wie die zweite Hälfte der Strophe zeigt, wo zwischen *asmā́su* und *maghavátsu*, Opferherren, geschieden wird. Unter dem *krátu* wird also in erster Linie die Kraft, die zum Dichten befähigt, zu verstehen sein, und wenn Uṣas diese Kraft verleiht, indem sie den Zügel des Ṛta lenkt, so kann mit dem Ṛta doch wieder nur die Wahrheit gemeint sein.

Es steht nichts im Wege, *ṛtásya raśmím* in 5,7,3 ebenso zu verstehen, wenn auch die Strophe selbst nichts zur Erklärung an die Hand gibt: [„Und wenn wir ihm (Agni) die Labungen und Opfergaben der Menschen zusammen darbringen, (dann) ergreift er mit der Kraft seines Glanzes den Zügel der Wahrheit.“[1]] Sāyaṇa erklärt hier *ṛtásya* durch *yajñásya*; ich kann demgegenüber nur bemerken, daß die Verbindung von *raśmí* mit *yajñá* oder *adhvará* im ṚV. selbst nirgends vorkommt. Daß anderseits jene Äußerung gerade für Agni, das Muster des Kavi, ausgezeichnet paßt, braucht kaum hervorgehoben zu werden[2].

---

[1] *sáṃ yád iṣó vánāmahe sáṃ havyā́ mā́nuṣāṇām | utá dyumnásya śávasa ṛtásya raśmím ā́ dade.*

[2] [Anm. d. Hrsg. Anders aufzufassen ist dagegen *ṛtásya raśmí* in der (weder in KN noch in Mat. behandelten) Stelle 1, 136, 2: *ádarśi gātúr uráve várīyasī pánthā ṛtásya sám ayaṃsta raśmíbhiś cákṣur bhágasya raśmíbhiḥ*. Geldner übersetzt: „Die weitere Bahn für das weiße (Licht) ist sichtbar geworden, sein Weg ward durch die Zügel des Gesetzes gelenkt, das Auge durch die Zügel des Bhaga.“ Nach Geldner ist dies eine „schwülstige Umschreibung des Sonnenaufgangs“; zu *uráve* ergänzt er *jyótiṣe*, womit das die Welt weit machende Sonnenlicht gemeint sei; *ṛtásya* will er mit *pánthāḥ* wie mit *raśmíbhiḥ* verbinden, und „ebenso wohl *bhágasya* mit *cákṣuḥ* wie mit *raśmíbhiḥ*“. Sicherlich handelt es sich um eine Beschreibung des Sonnenaufgangs; ebenso sicher ist es Absicht des um gesucht elliptisch-rätselhafte Ausdrucksweise bemühten Dichters, daß er in der ganzen Strophe das Wort „Sonne“ nicht gebraucht: auch in d, e umschreibt er die Sonne wiederum nur mit *dyukṣám mitrásya sádanam aryamṇó váruṇasya ca*, „der himmlische Sitz des Mitra, Aryaman und Varuṇa“. Gleich welche Ergänzung man in a vornimmt, sicher ist der *pánthāḥ* in b der Pfad der Sonne, und ebenso ist mit *cákṣuḥ* in c (wie auch Geldner erklärt) die Sonne gemeint. Wenn nun einerseits der Pfad der Sonne durch die Zügel des Ṛta, anderseits die Sonne durch die Zügel des Bhaga gelenkt wird, so kann beides nur bedeuten, daß die Ādityas (die wir in b als eigentliches Subjekt erraten sollen und von denen in c in gesuchter Absonderlichkeit ausgerechnet nur der unbedeutende Bhaga genannt wird) mittels des von ihnen behüteten und verwalteten Ṛta, der kosmischen Wahrheit, wie den Lauf der Welt überhaupt so Aufgang und Bahn der Sonne lenken. Dabei bringt der Dichter die weitere Pointe an, daß er durch Nebeneinanderstellen von *panthā* und *ṛtásya* einen irreführenden Anklang hervorruft an den so geläufigen „Pfad des Ṛta“ (s. unten), von dem aber hier in Wirklichkeit gar nicht die Rede ist. Die Doppelverbindung von *ṛtásya* mit *pánthāḥ* und *raśmíbhiḥ* ist also abzulehnen; eher kann die zweifellos ebenfalls absichtliche Nebeneinander-

Da das Ṛta als Wagen gedacht wird, werden die Götter auch öfter als Wagenlenker des Ṛta bezeichnet. 6,51,9; 7,66,12; 8,83,3 werden die Ādityas so genannt[1]. 4,10,2 ist Agni *rathír ṛtásya*: [„Denn jetzt bist du, Agni, der Wagenlenker der trefflichen Geisteskraft, der rechten Tüchtigkeit, der hohen Wahrheit geworden."[2]] Man wird ohne weiteres sehen, wie gut sich hier *ṛtá* als Wahrheit verstanden mit *krátu* und *dákṣa* zusammenordnet. Genau das gleiche Prädikat erhält Agni in 3,2,8: [„Der Wagenlenker der hohen Wahrheit, der überragende Agni, wurde der Purohita der Götter."[3]] Man wird es also doch auch hier nicht anders auffassen können, wenn auch der Zusammenhang hier keinen Anhaltspunkt für die Bedeutungsbestimmung gibt[4].

6,55,1 wird Pūṣan angerufen: *rathír ṛtásya no bhava*. Man kann das übersetzen: „Sei du uns ein Lenker der Wahrheit" oder „sei der Lenker unserer Wahrheit". Ich bin überzeugt, daß das Letztere das Richtige ist und daß Pūṣan, der Herr der Pfade, hier gebeten wird, das Lied so zu lenken, daß es sein Ziel erreicht[5]. Das ist derselbe

---

stellung von *cákṣur* und *bhágasya* auch ernst gemeint sein; denn wenn z.B. 7, 61, 1 Sūrya das Auge Mitras und Varuṇas genannt wird, kann im Stile dieses Dichters schließlich die Sonne auch das Auge Bhagas heißen (der übrigens später in Str. 6 noch einmal, neben Indra, Agni und Aryaman, genannt wird.]

[1] In 6, 51, 9 einschließlich Agnis. Die Stellen werden später besprochen werden.

[2] *ádhā hy àgne krátor bhadrásya dákṣasya sādhóḥ | rathír ṛtásya bṛható babhū́tha*. Sāyaṇa erklärt *ṛtásya* durch *satyabhūtasya*.

[3] *rathír ṛtásya bṛható vícarṣaṇir agnír devā́nām abhavat puróhitaḥ*.

[4] Sāyaṇa gibt *ṛtásya* hier durch *yajñásya* wieder. Es ist richtig, daß Agni 1, 44, 2; 8, 11, 2 *rathír adhvarā́ṇām* heißt, 6, 7, 2 *rathyàm adhvarā́ṇām*, 10, 92, 1 *yajñásya vo rathyàm*, 8, 44, 27 *yajñā́nām rathyè*. Es wäre meines Erachtens ein ganz äußerliches Verfahren, wollte man ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges daraus folgern, daß *ṛtá* = *yajñá* sei. Agni heißt 6,48,9 auch *asyá rāyáḥ . . . rathī́ḥ*, 7, 5, 5 *rathyàṃ rayīṇā́m*. Man könnte mit demselben Recht daraus schließen, daß *ṛtásya* = *rāyáḥ* sei, auch *rayīṇā́m* = *adhvarā́ṇām*, oder *rāyáḥ* = *yajñásya* usw. Wer aber trotzdem auf Sāyaṇas Autorität hin *ṛtásya rathī́ḥ*, wenn es sich auf Agni bezieht, als „Wagenlenker des Opfers" verstehen will, von dem ist zu verlangen, daß er den gleichen Ausdruck ebenso auch da erklärt, wo er auf die Ādityas geht. Nun ist es aber doch ganz gewiß keine charakteristische Eigenschaft der Ādityas, daß sie das Opfer lenken. Und daß auf Sāyaṇa in dieser Frage überhaupt nichts zu geben ist, zeigt gerade seine Erklärung von *ṛtásya rathyàḥ* als Beiwort der Ādityas; in 6, 51, 9 gibt er *ṛtásya* durch *yajñasya* wieder, in 7, 66, 12 durch *udakasya*, in 8, 83, 3 durch *satyasya yajñasya vā*. Daraus kann eine vernünftige Kritik doch nur folgern, daß er keine Ahnung von der wirklichen Bedeutung von *ṛtásya rathyàḥ* hatte.

[5] [In Mat. folgende Notiz:] „6, 55, 1 wird Pūṣan gebeten: *rathír ṛtásya no bhava*, 'sei Lenker unserer Wahrheit', wo die Wahrheit natürlich das Lied

Gedanke, der in 6,53,1 mit unzweideutigen Worten ausgesprochen ist: [„Wir schirrten dich, du Wegesherr, wie ein Roß für die Gewinnung des Preises, für das Lied an, o Pūṣan.“[1]] Gerade diese Parallele zeigt, daß wir nicht den mindesten Grund haben, Sāyaṇa zu folgen, wenn er *ṛtásya naḥ* durch *asmākaṃ yajñasya* glossiert.

Einmal, in 8,19,35, wird der Ausdruck *ṛtásya rathyàḥ* auch von Menschen gebraucht: [„Mögen wir, Varuṇa, Mitra, Aryaman, die Wagenlenker eurer Wahrheit sein!“[2]] Auch hier ist mit der Wahrheit das Lied gemeint, und der Sinn der Stelle ist: Wir wollen euch die Wahrheit richtig zufahren, indem wir die Lieder richtig singen[3].

Auf das Bild vom Wagen der Wahrheit gehen endlich auch die Ausdrücke *ṛtásya yóga* [und *ṛtáyukti*] zurück, wenn es sich natürlich auch nicht entscheiden läßt, ob man sich des Bildes noch bewußt gewesen ist oder ob die Bedeutung von *yóga* schon so verblaßt war wie etwa die „Anspannung“, wenn wir dieses Wort im uneigentlichen Sinne verwenden. 3,27,11: [„Agni den Lenker, den Wasserdurchdringer, zünden beim Anspannen der Wahrheit eifrig an die inspirierten Sänger mit Opfergaben.“[4]] 10,30,11: [„Fördert unser Opfer zur (?) Götterverehrung, fördert das Lied zur Gewinnung der Reichtümer! Bei der Anspannung der Wahrheit öffnet euer Euter, seid uns willfährig, o Wasser!“[5]] 10,61,10: [Alsbald gelangten die Navagvas zur Freundschaft der Jungfrau, die Wahrheit Redenden zur Anschirrung der Wahrheit.“[6]] Ich kann auch hier unter dem Ṛta nur die Wahrheit des Liedes verstehen und vergleiche für den Gebrauch von *ṛtásya yógaḥ* [und *ṛtáyukti*] Stellen wie 1,18,7, wo von dem *sádasas pátiḥ* gesagt wird:

„Er soll die Anschirrung des Gedankens (oder Liedes) leiten“[7]; ferner

---

ist. Eine solche Bitte ist auch für Pūṣan nichts Unnatürliches, wenn man bedenkt, daß er in 6, 58, 2 *dhiyaṃjinváḥ*, ‘die Gedanken oder Lieder stärkend’, genannt wird.“

[1] *vayám u tvā pathas pate ráthaṃ ná vā́jasātaye | dhiyé pūṣann ayujmahi.*

[2] *vayáṃ té vo váruṇa mítrāryaman syā́méd ṛtásya rathyàḥ.*

[3] Sāyaṇa erklärt auch hier wieder: *yuṣmākaṃ sambandhino yajñasya.* Ich verweise dagegen auf S. 459 Anm. 4.

[4] *agníṃ yantúram aptúram ṛtásya yóge vanúṣaḥ | víprā vā́jaiḥ sám indhate.*

[5] *hinótā no adhvaráṃ aevayajyā́ hinóta bráhma sanáye dhánānām | ṛtásya yóge ví ṣyadhvam ū́dhaḥ śruṣṭīvárīr bhūtanāsmábhyam āpaḥ.*

[6] *makṣū́ kanā́yāḥ sakhyáṃ návagvā ṛtáṃ vádanta ṛtáyuktim agman.*

[7] *sá dhīnā́ṃ yógam invati.*

5, 81, 1: [„Es spannen den Geist und es spannen die Gedanken (Lieder) an die Vipras, die des erhabenen Vipra (Savitṛ) kundig sind“[1]; und]

10, 13, 1: [„Ich schirre für euch beide (Opferwagen) das vorzüglichste Lied an unter Verneigungen.“[2]

11. Der Pfad der Wahrheit[3]

Häufig findet sich der Ausdruck *ṛtásya pathín*. Wir haben ihn schon in 7, 65, 3 angetroffen (oben S. 416), wo der Gegensatz von *ṛtásya* zu *ánṛtasya* schon gewissermaßen mechanisch auf die Übersetzung durch „Pfad der Wahrheit“ führt: [„Diese beiden (Mitra-Varuṇa) mit zahlreichen Schlingen Versehenen sind Fesseln der Unwahrheit, unentrinnbar für den betrügerischen Sterblichen;] mögen wir, o Mitra und Varuṇa, mit Hilfe des Pfades eurer Wahrheit über das Unglück hinüberkommen wie (man) mit Hilfe eines Schiffes über das Wasser (hinüberkommt).“[4]

Wie hier, so ist m. E. *ṛtásya pathín* auch an allen andern Stellen der „Pfad der Wahrheit“, natürlich mit den leisen Nuancen der Bedeutung, wie wir sie bisher kennengelernt haben. Aufs engste schließt sich an 7, 65, 3 die Strophe 10, 133, 6 an: [„Dir ergeben, o Indra, halten wir fest an deiner Freundschaft. Führe uns mit Hilfe des Pfades der Wahrheit über alles Unglück hinüber.“[5]] Ganz ähnlich wie hier von dem „Pfade der Wahrheit“ gesprochen wird, ist an andern Stellen von den „Pfaden des Reichtums“ die Rede; 6, 4, 8: [„Nun, o Agni, führe uns auf gefahrlosen (‘wolfsfreien’) Pfaden des Reichtums zum Heile, bringe uns hinüber über die Bedrängnis.“[6]]

Der Ausdruck *ṛtásya pathá* ist, wie besonders die Gegenüberstellung von *nāvá* in 7, 65, 3 zeigt, fast mit *ṛténa* gleichwertig[7]. Daß

---

[1] *yuñjáte mána utá yuñjate dhíyo víprā víprasya bṛható vipaścítaḥ.*

[2] *yujé vāṃ bráhma pūrvyáṃ námobhiḥ.* Sāyaṇa erklärt in 3, 27, 11: *satyabhūtasya jyotiṣṭomāder prayogārtham*; in 10, 30, 11 wiederholt er die Erklärung des Nirukta (6, 22): *yajñasya yoge yājñe śakaṭa iti vā.* An keiner Stelle des ṚV. wird aber *yajñá* oder *adhvará* jemals mit *yóga* oder *yuj* verbunden.

[3] Hierüber nichts in KN.

[4] *tā́ bhū́ripāśāv ánṛtasya sétū duratyétū ripáve mártyāya | ṛtásya mitrā-varuṇā pathā́ vām apó ná nāvā́ duritā́ tarema.*

[5] *vayám indra tvāyávaḥ sakhitvám ā́ rabhāmahe | ṛtásya naḥ pathā́ nayā́ti víśvāni duritā́.*

[6] *nú no agne 'vṛkébhiḥ svastí véṣi rāyáḥ pathíbhiḥ párṣi áṃhaḥ.*

[7] Man vergleiche mit *pathā́* den Ausdruck *dvārā*, der später geradezu „vermittels“ bedeutet.

eine bestimmte ausgesprochene Wahrheit den Sprecher vor Unheil schützt, haben wir schon gesehen (oben S. 422); es kann hier aber die Wahrheit auch im allgemeinen Sinne verstanden werden, da sie überhaupt als eine alles bezwingende Macht angesehen wird[1]. Im allgemeinen Sinne steht *ṛtá* sicherlich in

> 8,31,13: [„In dem Maße wie Mitra, Aryaman, Varuṇa unsere Beschützer sind, sind die Pfade der Wahrheit leicht zu gehen“[2]];
>
> 7,44,5: [„Dadhikrā soll uns den Pfad salben, damit wir dem Pfad der Wahrheit nachgehen“[3]];
>
> 3,12,7: [„Indra und Agni, vom Opferwerk her ziehen die Gedanken die Pfade der Wahrheit entlang.“[4]]

In den folgenden Stellen ist *ṛtá* daher geradezu die im Liede zum Ausdruck kommende Wahrheit:

> 10,31,2: [„Der Sterbliche soll den Reichtum gering schätzen; durch den Pfad der Wahrheit (d.h. mittels des Kultliedes) (und) durch Verehrung soll er (die Götter) zu gewinnen trachten; auch soll er mit seiner eigenen Geisteskraft zu Rate gehen und mit dem Geiste bessere Tüchtigkeit gewinnen.“[5]]

---

[1] Siehe später.

[2] *yáthā no mitró aryamā́ váruṇaḥ sánti gopā́ḥ | sugā́ ṛtásya pánthāḥ.*

[3] *ā́ no dadhikrā́ḥ pathyā̀m anaktv ṛtásya pánthām ánvetavā́ u.* [Über die statt des ausgelassenen Zitats gesetzten Punkte hat Frau Lüders mit Bleistift „falsch!“ geschrieben.]

[4] *índrāgnī ápasas páry úpa prá yanti dhītáyaḥ | ṛtásya pathyà ánu.*

[5] *pári cin márto dráviṇaṃ mamanyād ṛtásya pathā́ námasā́ vivāset | utá svéna krátunā sáṃ vadeta śréyāṃsaṃ dákṣam mánasā jagṛbhyāt.* [Geldner: „Der Sterbliche sollte doch den Reichtum gering schätzen, er soll (ihn) auf dem Wege des Rechten demütig zu gewinnen suchen; und er gehe mit seiner eigenen Einsicht zu Rate und fasse im Geiste besseren Entschluß.“ Der Autor, meint Geldner, sei Moralist: „Er rechnet zwar auf ein gutes Honorar (5), aber er will nur auf rechtem Wege, d.h. nach Verdienst reich werden.“ Auch diese nicht sehr plausible Erklärung vermag den offenbaren Widerspruch in a, b nicht wegzudeuten. Ludwig nahm für *pári man* die entgegengesetzte Bedeutung an („Es mag denken der Sterbliche auf Besitz“), während Graßmann *pári mamanyāt* zu 2 *man* „zaudern, still stehen“ zieht und dafür nur aus dieser Stelle die (kausativische!) Bedeutung „zum Stillstand bringen, festhalten“ erschließt; aus diesem „festhalten“ ist in seiner Übersetzung dann ein „erstreben“ geworden („Den Reichtum mag der Sterbliche erstreben“). Will man sich nicht zu Ludwigs Bedeutungsansatz verstehen und will man anderseits nicht Anstoß nehmen an der im Munde eines vedischen Sängers etwas überraschend klingenden Mahnung zur Verachtung des Reichtums, so läßt sich der Strophe ein einheitlicher Sinn ab-

1, 128, 2: [„Ihn, der das Opfer auf dem Pfade der Wahrheit zu den Göttern geradewegs gelangen läßt, fachen wir an mit von Opferguß begleiteter Verehrung, mit von Opferguß begleiteter (Verehrung).“[1]]

10, 70, 2: [„Hierher soll der den Göttern voranschreitende Narāśaṃsa kommen mit seinen vielfarbigen Rossen. Mittels des Pfades der Wahrheit (und) durch Verehrung soll der beste Gott den Göttern die Opferspeise versüßen.“[2]]

Der „beste Gott“ ist Narāśaṃsa, der Gott der Kultdichtung; schon das zeigt, daß hier von Liedern die Rede ist. Die Strophe ist die zweite eines Āprī-Liedes; in der entsprechenden Strophe 2 des Āprī-Liedes 10, 110 [= AV. 5, 12, 2] heißt es: „Tanūnapāt! Die gangbaren Pfade der Wahrheit mit Met salbend mache (das Opfer) schmackhaft, du Schönzungiger, und die Gebete und das Opfer durch Gedanken gelingen lassend schaffe unser Opfer zu den Göttern.“[3] Hier ist der Gedanke von 10, 70, 2 gewissermaßen umgekehrt; dort wird der Gott aufgefordert, die Opfergabe durch Lieder, hier, die Lieder durch Opfergaben zu versüßen; man beachte

---

gewinnen, wenn man als Objekt von *á vivāset* nicht, wie bisher allgemein angenommen, *dráviṇam* ergänzt, sondern „die Götter“, das gewöhnlichste Objekt von *á vivās* „zu gewinnen suchen, herbeilocken“ (*námasá vivās* mit Göttern als Objekt: 6, 16, 46; 5, 83, 1; 8, 96, 12; 6, 51, 8; 6, 52, 17). Sicherheit ist vorläufig nicht zu erlangen, doch wird durch die erörterten Schwierigkeiten die Auffassung von *ṛtásya pathá* nicht berührt.]

[1] *táṃ yajñasádham ápi vātayāmasi ṛtásya pathá námasā havíṣmatā devátātā havíṣmatā* [Übersetzung nach Thieme, der Asiatica (Festschr. F. Weller) S. 656ff. („Die Wurzel *vat*“) die Bedeutung von *ápi vat* und *ápi vātay* ermittelt hat. 1, 128, 2 dort S. 658. Ebenda heißt es über 10, 13, 5 (= AV. 7, 57, 2 mit Lesart *ṛtáni* st. *ṛtám*): „Der Sinn des absichtlich rätselhaft gehaltenen und paradox formulierten Verses 10, 13, 5 ist kaum mit letzter Sicherheit faßbar. In a) (*saptá kṣaranti śíśave marútvate*) ist von dem Jungen, ‘das von den Marut begleitet ist’ (= Soma), die Rede. b) dreht wohl Somas Verwandtschaftsverhältnis um, bleibt aber ‘im Bilde’: *pitré putráso ápy avīvatann ṛtám*, ‘Die Söhne (= die Marut?) haben dem Vater (= dem Soma?) die Wahrheit zugeblasen (angefacht) . . .’.“ Das bedeutet (a.a.O. S. 665), daß „dem Dichter [hier also Soma] seine Geisteskraft oder auch seine Gedanken, insbesondere die Wahrheit, die er verkündet (*ṛtám* ṚV. 10, 13, 5, Yasna 44, 18) . . . von der Gottheit [hier also den so oft als Sängern geschilderten Maruts] ‘angeblasen, angefacht’ oder ‘eingeblasen, inspiriert’ werden.“ — 10, 13, 5 nicht in KN; in Mat. unter Überschrift „*ṛtá* = Hymnus“, mit Übersetzung: „Sieben (Ströme) fließen dem Sproß mit den Maruts, dem Vater erregten die Söhne die Wahrheit . . . Hier wohl Soma-Opfer und Lied.“]

[2] *á devánām agrayávehá yātu nárāśáṃso viśvárūpebhir áśvaiḥ | ṛtásya pathá námasā miyédho devébhyo devátamaḥ suṣūdat.*

[3] *tánūnapāt pathá ṛtásya yánān mádhvā samañján svadayā sujihva | mánmāni dhībhír utá yajñám ṛndhán devatrá ca kṛṇuhy adhvaráṃ naḥ.*

mádhumat(tama) als Beiwort von *vácas* 1, 78, 5; 5, 11, 5; 8, 8, 11, von *gíra stómāsaḥ* 8, 3, 15, von *arká* 8, 51, 10, sowie „das Lied, das von Honig und Butter schwillt" in 8, 6, 43[1]. Das Bild vom Salben, d. h. Glattmachen des Pfades, begegnete uns schon in 7, 44, 5. VS. 27, 12 heißt es von Tanūnapāt: [„Er möge die Pfade salben mit Madhu und Schmelzbutter."[2]]

In 10, 66, einem Liede, das Anrufungen an alle Götter enthält, heißt es in V. 13: [„Ich gehe geradewegs zu den beiden göttlichen Hotṛs, den ersten Purohitas, den Pfad der Wahrheit entlang."[3]] Ich wüßte nicht, was das im Zusammenhang des ganzen Liedes anderes bedeuten könnte als „ich wende mich mit meinen die Wahrheit kündenden Liedern an die beiden Hotṛs". Es ist anderseits nicht zu leugnen, daß die Ausdrucksweise sich hier an Stellen wie 5, 80, 4 (= 1, 124, 3) anlehnt, wo der „Pfad der Wahrheit" offenbar in konkretem Sinne zu fassen ist: [„(Uṣas) geht richtig dem Weg der Wahrheit nach, wie eine Bescheid Wissende verfehlt sie nicht die Himmelsrichtungen."[4]]

---

[1] *dhíyam mádhor ghṛtásya pipyúṣīm.* [2] *pathó anaktu mádhvā ghṛténa.*

[3] *daívyā hótārā prathamā́ puróhita ṛtásya pánthām ánv emi sādhuyā́.*

[4] *ṛtásya pánthām ánv eti sādhú prajānatíva ná díśo mināti.* [Der Ausdruck „in konkretem Sinne zu fassen" ist offenbar ein Hinweis darauf, daß Lüders in der Frühzeit, aus der anscheinend die hier wiedergegebene Abschrift stammt, in einigen Belegstellen den „Pfad des Ṛta" kosmisch deutete. Dies zeigen ein altes unpaginiertes Reinschriftblatt (a) und zwei einander ergänzende Konzeptfragmente (b), die lauten:]

(a) „Wenn der Himmelsstrom die Stätte, der Sitz, der Strom der Wahrheit ist, so konnte natürlich auch von ihm gesagt werden, daß er den Weg der Wahrheit dahinfließe, wie in 8, 12, 3, wo der Sänger den Rausch des Indra anruft: „Mit dem du die großen Wasser des Stromes wie Wagen vorwärts triebst, den Weg der Wahrheit zu gehen, um den bitten wir" (*yéna sindhum mahír apó ráthāṁ iva pracodáyaṇ | pánthām ṛtásya yā́tave tám īmahe*). Es scheint mir vollkommen klar, daß *síndhum* hier nicht, wie Sāyaṇa will, „Fluß" oder „Meer" als das Ziel der großen Wasser bedeuten kann, sondern daß *síndhum mahír apáḥ* hier nach vedischer Weise koordiniert im Sinne von *síndhor mahír apáḥ* steht. *síndhu* ist aber hier offenbar wie in 1, 164, 25 usw. der himmlische Strom, und *ṛtásya pathín* muß hier im kosmischen Sinne verstanden werden. Was sich Sāyaṇa gedacht hat, wenn er den Indra die Wasser entsenden läßt, damit sie den Weg des Opfers gehen (*ṛtasya yajñasya panthāṃ panthānaṃ mārgaṃ yātave yātuṃ prāptum*), weiß ich nicht zu sagen."

(b) „Diese Gleichheit von *ṛtá* und *ṛtásya pathín* zeigt sich besonders deutlich in 5, 45. In V. 8 heißt es dort: „An ihrer Quelle, an ihrem höchsten Standort fand Saramā die Kühe auf dem Pfade der Wahrheit." Es ist nun gewiß nichts anderes gemeint, wenn es anstatt *ṛtásya pathā́ sarámā vidad gā́ḥ* in der vorhergehenden Strophe des gleichen Liedes (5, 45, 7) heißt: *ṛtáṃ yatī́ sarámā gā́ avindad*, „Die Wahrheit wandelnd fand Saramā die Kühe". *ṛtá* muß hier meiner Ansicht nach abgekürzter Ausdruck für *ṛtásya pathín* sein. *ṛtá* wie *ṛtásya pathín* können hier wiederum nur in kosmischem Sinne ge-

Auf die Wahrheit des Liedes beziehe ich *ṛtá* auch in 9, 73, 6: [*pratnán mánād ádhy á yé samásvarañ chlókayantrāso rabhasásya mántavaḥ | ápānakṣáso badhirá ahāsata ṛtásya pánthāṃ ná taranti duṣkṛ́taḥ*]. Der Sinn der ersten Hälfte der Strophe ist im einzelnen unklar[1], sicher aber ist, wie *samásvaran* und *ślókayantrāsaḥ* zeigen, daß hier von Leuten die Rede ist, die Lieder vortragen. Daß *ṛtá* die im Liede zutage tretende Wahrheit ist, geht aber weiter aus V. 1[d] hervor, der den entgegengesetzten Gedanken zum Ausdruck bringt (9, 73, 1): „Die Schiffe der Wahrheit haben den gutwirkenden (Soma) hinübergefahren."[2] Das Bild vom Weg und vom Schiff wechselt hier wie in 7, 65, 3; für *ṛtá* aber ist hier *satyá* eingetreten. Und welche Wahrheit das ist, geht aus 1, 46, 7 hervor: „Kommt auf dem Schiff unserer Gedanken, um an das andere Ufer zu gehen[3]. Schirrt, ihr Aśvins, den Wagen an."[4]⟩

Wie[5] oben S. 149 gezeigt, ist die in dieser und der folgenden Strophe vorausgesetzte Situation die, daß die Aśvins, um zu dem

---

braucht sein. Der Ausdruck *paramé sadhásthe* läßt keinen Zweifel darüber, daß die Kühe, die Saramā auffand, im Himmel waren. Also muß auch der Pfad der Wahrheit um den Himmel laufen. Dazu stimmt auch, daß die Paṇis die Saramā in 10, 108, 5 „um die Enden des Himmels fliegend" (*pári divó ántān subhage pátantī*) nennen."

[Es ist so gut wie sicher, daß Lüders die kosmische Deutung des „Pfades der Wahrheit" später aufgegeben hat; dem Hrsg. scheint sie jedenfalls für den ṚV. unhaltbar. Die richtige Deutung von 1, 124, 3 = 5, 80, 4 wird unten S. 571 gegeben werden. Wenn in 8, 12, 3 die großen Wasser des (Himmels)-stromes angetrieben werden, den Pfad des Ṛta zu gehen, so hat dies nichts damit zu tun, daß das materialisierte Ṛta in den himmlischen Wassern weilt (vgl. unten Kap. XI), sondern die Stelle ist neben 2, 28, 4 zu stellen, wo die Himmelsströme „das Ṛta des Varuṇa wandeln" (unten S. 570), und neben 1, 105, 12: „Wahrheit strömen die Flüsse, Wahrheit breitet die Sonne aus" (unten S. 571). Über 5, 45, 7f. und 3, 31, 5 vgl. S. 531 und 511. Die weiteren in der Abschrift von Frau Lüders (und den KN) nicht behandelten Belege für den „Pfad der Wahrheit" werden sogleich (im Anschluß an 1, 46, 7; S. 465 Z. 14) besprochen werden.]

[1] Ich fasse die ganze Strophe als Gegensatz zu der vorhergehenden. Der Nachdruck liegt offenbar auf *duṣkṛ́taḥ*: den Bösen nützen ihre Lieder nichts, auch wenn sie alles Wissen haben. [Notiz in Mat.: „*ṛtásya pánthāṃ ná taranti duṣkṛ́taḥ*, d.h. sie beobachten nicht das Ṛta bei ihrer Liederdichtung."]

[2] *satyásya nā́vaḥ sukṛ́tam apīparan*. Vgl. oben S. 234f.

[3] D.h. einfacher ausgedrückt: Kommt durch unsere Lieder gelockt vom jenseitigen Ufer.

[4] [S. oben S. 149; vgl. ferner die oben S. 254 behandelte Stelle 9, 89, 2, wo Soma „das am geradesten fahrende Schiff des Ṛta bestiegen hat" (*ṛtásya nā́vam áruhad rájiṣṭhām*); wie dort gezeigt, heißt das, daß er durch die Lieder in die Himmelsströme hinaufbefördert wurde.]

[5] Das Folgende bis S. 478 vom Hrsg. eingeschoben (nicht in KN; Benutzung von Mat. jeweils vermerkt); Wiederbeginn der Abschrift von Frau Lüders mit Abschnitt 16).

sie rufenden Opferer zu kommen, ein himmlisches Gewässer überschreiten müssen. Diese Situation und besonders die Parallelität der Ausdrucksweise in V. 7 machen den Sinn von Str. 11 (1,46,11) vollkommen deutlich: „(Bereitet) wurde der Pfad der Wahrheit, um geradewegs ans andere Ufer zu gelangen; deutlich sichtbar geworden ist der Weg des Himmels.“[1] Der „Pfad der Wahrheit“ ist dem „Schiff der Gedanken“ in Str. 7 genau parallel; beide Male sind die Lieder gemeint, kraft deren die Aśvins über das himmlische Gewässer hinweg zu dem Opferer kommen sollen und müssen. Der letzte Pāda fügt dem die Feststellung hinzu, daß der Tag angebrochen ist: der von den Aśvins zu befahrende Weg durch den Himmel ist jetzt erhellt, sie können also die Fahrt antreten, wie sie es ja immer beim ersten Morgenlicht tun.

Die gleiche Situation: die Lieder als die „Pfade der Wahrheit“, auf denen die Aśvins kommen sollen, begegnet noch zweimal. 8,22,7 heißt es: „Kommt heran zu uns, ihr Gabenreichen, auf den Pfaden der Wahrheit, auf denen ihr Stiere den Tṛkṣi, Sohn des Trasadasyu, zu großer Herrschaft anspornt.“[2] Hier ist das dichterische Bild noch einen Schritt weitergeführt: nicht nur kommen die Aśvins auf den Pfaden der Lieder, sondern als Folge dieses Kommens, und somit letztlich ebenfalls „auf den Pfaden“, „vermittels der Lieder“ verhelfen sie dem Opferer zur Erfüllung seines irdischen Wunsches. 8,8,23 tritt für *ṛtásya pathíbhiḥ* der Ausdruck *ṛtásya pátmabhiḥ* ein: „Drei sind die Stätten der Aśvins, sichtbar seiende (und) verborgen in weiter Ferne; herbei mit den beiden Weisen auf den Flugbahnen der Wahrheit um der Lebenden willen.“[3]

Nichts anderes als in 8,22,7 kann mit den *ṛtásya pathíbhiḥ* in 1,79,3 gemeint sein. In der vorhergehenden Strophe (übersetzt und besprochen oben S. 313) wird von der Verwandlung des Opferfeuers

---

[1] *ábhūd u pārám étave pánthā ṛtásya sādhuyā́ | ádarśi ví srutír diváḥ.*

[2] *úpa no vājinīvasū yātám ṛtásya pathíbhiḥ | yébhis tṛkṣíṃ vṛṣaṇā trāsadasyavám mahé kṣatrā́ya jínvathaḥ.*

[3] *tríṇi padā́ny áśvinor āvíḥ sánti gúhā paráḥ | kaví ṛtásya pátmabhir arvā́g jīvébhyas pári.* In Mat. die Notiz: „Agni geht *sā́dhiṣṭhebhiḥ pathíbhiḥ* 1, 58, 1. So wohl auch 8, 8, 23 [Text] 'hierher, ihr Weisen, auf den Flugbahnen der Wahrheit um der Lebenden willen (?)'. *pátman* = Flugbahn, vgl. *vā́tasya pátman* etc., aber auch 1, 46, 7 *ā́ no nāvā́ matīnā́ṃ yātám pārā́ya gántave.*“ — Lüders' Auffassung des merkwürdigen *jīvébhyas pári* dürfte der Geldners („von den Lebenden weg“, Note: „durch das Opfer, d.h. die Opferreden beflügelt, kommen sie von anderen Lebenden (also aus der Ferne) in die Nähe zu uns“) vorzuziehen sein (Ludwig übersetzt, sprachlich unmöglich, „herwärts zu den Lebenden“).

in Regen gesprochen. Str. 3 führt diese Regenerzeugung durch Agni weiter aus (vgl. oben S. 121): „So oft er strotzt von der Milch des Ṛta, (sie dahin)führend auf den geradesten Pfaden des Ṛta, füllen Aryaman, Mitra, Varuṇa herumwandelnd den Schlauch an der Stätte des unteren (Ozeans).“[1] Selbstverständlich ist ja die Regenerzeugung durch den Rauch des Opferfeuers mitbedingt durch die gleichzeitig beim Opfer gesungenen Lieder.

Wir sahen bereits oben S. 254 Soma das „Schiff des Ṛta“ besteigen, womit die Lieder gemeint sind, durch die er in die Himmelsströme hinaufbefördert wird. Mehrfach ist im gleichen Zusammenhang von den „Pfaden des Ṛta“ oder dem „Pfad des Ṛta“ die Rede.

9,86,33: „Der König der (Himmels-)[2]Ströme läutert sich, der Herr des Himmels geht brüllend dahin auf den Pfaden der Wahrheit.“[3]

9,97,32[4]: „Brüllend entlang den Pfad der Wahrheit, erscheinst du Glänzender als Erscheinungsform der Unsterblichkeit (?)[5]. Als solcher läuterst du Berauschender dich für Indra, die Stimme erhebend zusammen mit den Liedern der Weisen.“

Daß der mit den Liedern in den Himmel gesandte Soma dabei selbst mitsingt, sagt in ähnlichen Wendungen auch 9,95,2: „Der

---

[1] *yád īm ṛtásya páyasā píyāno náyann ṛtásya pathíbhī rájiṣṭhaiḥ | aryamā́ mitró váruṇaḥ párijmā tvácam pṛñcanti úparasya yónau.* Konstruktion und Interpretation der Strophe sind umstritten; vgl. Geldner Ü nebst Noten sowie Oldenbergs Noten und die dort genannte Literatur. Die obige Übersetzung von a, b ist Vorschlag des Hrsg.s und weicht ab von der in folgender Notiz der Mat. gebotenen: „So oft er von dem Wasser der Wahrheit strotzt, lenkten sie ihn auf den geradesten Pfaden der Wahrheit (Genaueres unter *ṛtásya páyasā*). Vgl. 1, 90, 1 *ṛjunītí́ no váruṇo mitró nayatu vidvā́n.* 1, 91, 1 (Soma) *tváṃ rájiṣṭham ánu neṣi pánthām.*“ Geldner, der *īm* auf „den Regenwagen“ bezieht, übersetzt *náyan* als part. praes. (also mit Agni als Subjekt), stellt aber in den Noten die Auffassung als 3. plur. zur Wahl, in welchem Falle „b mit c zu verbinden“ sei (also Subjekt die Ādityas wie in der Notiz der Mat.). Dem Hrsg. schien die Auffassung als part. praes. leichter als die Verbindung der Ādityas als Subjekt mit einem imperf. (*nayan*) und einem praes. (*pṛñcanti*). Dann aber dürfte das nächstliegende Objekt des part. *nayan* nicht der nirgends ausdrücklich genannte „Regenwagen“, sondern die unmittelbar vorhergehende „Milch des Ṛta“, d.h. der Regen, sein.

[2] Vgl. oben S. 244.

[3] *rā́jā síndhūnā̀m pavate pátir divá ṛtásya yāti pathíbhiḥ kánikradat.*

[4] *kánikradad ánu pánthām ṛtásya śukró ví bhāsy amṛ́tasya dhā́ma | sá índrāya pavase matsarávān hinvānó vā́cam matíbhiḥ kavīnā́m.*

[5] Geldner: „offenbarst du als Geklärter das Wesen des Göttertrankes.“ Eine sehr alte Notiz der Mat. übersetzt: „Brüllend entlang dem Pfad des Ṛta erleuchtest du glänzend die Stätte der Unsterblichkeit.“

Falbe, losgelassen auf den Pfad des Ṛta, setzt die Stimme in Bewegung wie der Ruderer das Schiff.“[1]

6,44,8 heißt es von Soma: „Auf dem Pfade des Ṛta wurde der Meister getrunken, auf (seine) Pracht richteten die Götter ihren Sinn.“[2] Geldner übersetzt: „Auf dem rechtmäßigen Wege ist der Meister (Soma) jetzt getrunken. Die Götter haben ihren Sinn auf den Vorrang gerichtet.“ Aber was mit dem ersten Pāda gemeint ist, wird durch die zweite Hälfte der Strophe erläutert, die Geldner so wiedergibt: „Indem er durch Reden einen großen Namen bekommt, hat der Schauwürdige seine Pracht zum Sehen enthüllt.“[3] Der „Pfad des Ṛta“ sind also wiederum die Lieder, unter deren Begleitung der Soma gepreßt und getrunken wird.

Es ist nun ohne weiteres verständlich, daß die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks „Pfad des Ṛta“ nicht immer und auf die Dauer festgehalten wurde, daß vielmehr auf Grund von Verwendungen wie in 1,46,11; 8,22,7; 9,86,33; 9,97,32; 9,95,2 dieser Ausdruck einfach zu einer Bezeichnung des Weges werden konnte, auf dem die Götter vom Himmel zum Opfer herabkommen oder Soma vom Opferplatz zum Himmel emporsteigt. Von da ist es nur mehr ein kleiner und sehr naheliegender Schritt bis zur Gleichsetzung des *ṛtásya pathín* mit dem *devayāna*, auf dem die Verstorbenen zu den Göttern aufsteigen. Dieser Schritt ist getan AV. 18,4,3: „Finde richtig den Pfad des Ṛta, auf dem die Gutes tuenden Aṅgiras wandeln; auf jenen Pfaden gehe zum Himmel, wo die Ādityas Honig genießen; fasse Fuß im dritten Himmel!“[4] Offensichtlich ist der Pfad des Ṛta, auf dem hier die Aṅgiras gehen, genau das gleiche wie die „uralten Wege, auf denen unsere Vorväter ins Jenseits gegangen sind“ (ṚV. 10, 14, 7).[5]

Nur einmal erscheint statt *ṛtásya pathín* oder *pathyā́* das synonyme *ṛtásya vartanáyaḥ*. 10,5,3 ist, wie wir später sehen werden

---

[1] *háriḥ sṛjānáḥ pathyā̀m ṛtásyéyarti vácam aritéva nā́vam*. Pāda b = 2,42,1[b], dort vom schreienden Weissagevogel.

[2] *ṛtásya pathí vedhā́ apāyi śríyé mánāṃsi devā́so akran*.

[3] *dádhāno nā́ma mahó vácobhir vápur dṛśáye venyó vy ā̀vaḥ*. Geldner bemerkt dazu in den Noten: „Durch die begleitenden Reden bekommt Soma sein schönes Aussehen. Ein im neunten Liederkreis oft ausgesprochener Gedanke.“ Über die Bedeutung von *nā́man* vgl. unten S. 521ff. Es liegt nahe, in dem *vápus* von d ein Äquivalent von *rūpa* zu sehen.

[4] *ṛtásya pánthām ánu paśya sādhv áṅgirasaḥ sukṛ́to yéna yánti | tébhir yāhi pathíbhiḥ svargáṃ yátrādityā́ mádhu bhakṣáyanti*. Der 1. Pāda anscheinend Nachahmung von ṚV. 1, 124, 3 (= 5, 80, 4[d]): *ṛtásya pánthām ánv eti sādhú*, vgl. S. 571.

[5] S. oben S. 55f.

(unten S. 483), von der Erzeugung Agnis durch Himmel und Erde die Rede, die sie *ṛtāyínī māyínī*, d.h. durch das Singen zauberkräftiger Lieder, vollbringen; die zweite Strophenhälfte spricht noch einmal vom „Gewebe des Dichters", das im Geiste durchmessen wird. Dann fährt 10,5,4 fort: „Denn die Wege der Wahrheit streben hin zu dem Edelgeborenen, die Labungen zum Gewinne, seit alters. Die beiden Welthälften, in ein Obergewand sich gekleidet habend, strotzen von Schmelzbutter, Speise und Met."[1] Geldner übersetzt: „Die Wege der Wahrheit (führen) zu dem Edelgeborenen, die Speisegenüsse folgen ihm von je her zur Belohnung. Himmel und Erde, sich in ihr Obergewand kleidend, stärkten sich an Fett, Speisen, Süßigkeit" und bemerkt: „Agnis Geburt gereicht Himmel und Erde zum Segen. Bildlich wird dies in c durch ihr Obergewand (die Vegetation, Sterne usw. Sāy.) ausgedrückt." Der Sinn der Strophe läßt sich genauer fassen. Himmel und Erde (oder, was den Sinn nicht ändern würde, die Menschen?) bringen Agni Lieder und *íṣaḥ* — beide wie so oft nebeneinander — dar, und dafür spendet Agni reichlich den aus der Himmelsflut kommenden Regen, für den ja *ghṛtá* und *mádhu* geläufige dichterische Ausdrücke sind. Zu c, d: *adhīvāsáṃ ródasī vāvasāné ghṛtaír ánnair vāvṛdhāte mádhūnām* vergleiche man 6,70,4: *ghṛténa dyā́vāpṛthivī́ abhī́vṛte ghṛtaśríyā ghṛtapṛ́cā ghṛtāvṛ́dhā*, „von Schmelzbutter sind Himmel und Erde umhüllt, Schmelzbutter triefend, Schmelzbutter mischend, von Schmelzbutter strotzend" und die übrigen S. 352 f. zusammengestellten Stellen: es ist vollkommen deutlich, daß mit dem *adhīvāsá* von Himmel und Erde eben die im nächsten Pāda genannte, aus Schmelzbutter, Speisen und Met bestehende himmlische Regenflut gemeint ist; wieso aber gerade Agni den Regen spendet, haben wir oben S. 312ff. gesehen. Unzweifelhaft ist also das *ṛtá*, dessen Bahnen zu Agni führen, das Kultlied.

12. *ṛtásya praśíṣaḥ*

Die Lieder, die (vgl. oben S. 467 f.) Soma in den Himmel begleiten — die er, so wendet es der Dichter, dorthin führt —, werden 9,86,32 *ṛtásya praśíṣaḥ* genannt: „Er umhüllte sich mit den Strahlen der

[1] *ṛtásya hí vartanáyaḥ sújātam íṣo vā́jāya pradívaḥ sácante | adhīvāsáṃ ródasī vāvasāné ghṛtaír ánnair vāvṛdhāte mádhūnām.* Die von Geldner in d angenommene Gleichordnung von *mádhūnā̃m* mit den vorangegangenen Instrumentalen erscheint unbedenklich, da die verschiedenen Kasus durch das Verbum getrennt sind.

Sonne, als er sich das dreifache Gewebe ausspannte, wie er es weiß. (Mit sich) führend die neuesten Anweisungen der Wahrheit geht der Gatte zum Zusammentreffen mit seinen Frauen.“[1] Die erste Hälfte der Strophe spricht, wie oben S. 261 gezeigt wurde[2], von der Vereinigung Somas mit der Sonne, deren Strahlen seine himmlische Seihe sind; die zweite handelt (vgl. oben S. 244) von seinem Aufstieg in die als seine Gattinnen bezeichneten Himmelsströme. Daß die *ṛtásya praśíṣaḥ*, die er dabei mitnimmt, die Lieder sind, wird noch verdeutlicht durch das Beiwort *návīyas*, das die Dichter ja ihren Erzeugnissen mit Vorliebe beilegen.

13. *ṛtásya tántu*

〈Die[3] in 9,86,32 erscheinende Vorstellung von der himmlischen Seihe ist keine einheitliche. Sie besteht nach einer Auffassung aus den Strahlen der Sonne, die den hinaufgesandten Soma reinigen. Da aber Soma selbst die Form der Sonne annimmt, so sind es zugleich Somas Strahlen, die die mit ihm hinaufgesandten Lieder reinigen. Die letztere Vorstellung scheint die Verdreifachung der Seihe veranlaßt zu haben. Denn der himmlische Soma ist der Dreiteilung der himmlischen Räume entsprechend dreifach. Wir haben oben S. 235 gesehen, daß von dem Himmel gesagt wird, er habe sich drei Häupter gemacht, um die hinaufgesandten Somas aufzunehmen.〉

Die drei himmlischen Seihen, die die Lieder reinigen, werden nun von dem Dichter von 9,73 ins Innere von Somas Herzen verlegt. Nachdem er in Str. 7 von den liederdichtenden Kavis gesprochen hat, die auf der ausgespannten tausendströmigen Seihe die Rede läutern[4], sagt er Str. 8 von Soma, den er (vgl. S. 52 Anm. 8) mit mehrere Strophen hindurch festgehaltenem Bilde als Varuṇa bezeichnet: „Der Hüter der Wahrheit, nicht zu trügen, von guter Geisteskraft — drei Seihen hat er sich ins Herz hinein gesetzt. Als

---

[1] *sá sûryasya raśmíbhiḥ pári vyata tántuṃ tanvānás trivṛ́taṃ yáthā vidé | náyann ṛtásya praśíṣo návīyasīḥ pátir jánīnām úpa yāti niṣkṛ́tám* (in Mat. Text unter Überschrift „*ṛta* Lied“). [2] Vgl. auch unten S. 704.

[3] In 〈〉 Konzeptfragment, dessen erster Satz im Original lautet: „Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die Vorstellung . . . nicht einheitlich ist.“

[4] *sahásradhāre vítate pavítra á́ vácam punanti kaváyo manīṣíṇaḥ*. Mit den *kaváyaḥ* dürften nach dem Zusammenhang des ganzen Liedes die zum Himmel aufsteigenden Somaströme, gleichzeitig aber doppelsinnig die irdischen Sänger gemeint sein.

Wissender überschaut er alle Wesen, er stößt die ihm mißliebigen Gelübdelosen in die Grube hinab.“[1]

Wenn der Dichter hier von einer dreifachen, von Soma ins Herz hineingesetzten Seihe spricht, so denkt er dabei sicherlich gleichzeitig an das eigene Herz, wo der die Lieder ja eingebende Soma zugleich als deren Seihe wirkt, indem er sie von Unwahrheit läutert und so ihren wirksamen Wahrheitsgehalt garantiert. Darauf weist nicht nur die schon zitierte vorhergehende Strophe, wo von den die Rede läuternden *kaváyaḥ* gesprochen wird; es wird bestätigt von der folgenden letzten Strophe des Liedes (9,73,9): sie verlegt die von Soma ausgespannte Lieder-Seihe auf die Zungenspitze des Sängers und nennt sie *ṛtásya tántu*: „Das Gewebe der Wahrheit ist ausgespannt in der Seihe auf der Spitze der Zunge durch die Zaubermacht Varuṇas (d.h. Somas); (nur) die Klugen haben erstrebend dies erreicht; der Unvermögende wird in die Grube hinabfallen.“[2] Soma, mit dem allwissenden Varuṇa gleichgesetzt, hilft also, wie die genau parallelen zweiten Hälften von 8 und 9 ausführen, nur dem Frommen, den er, Wahrheit und Lüge scheidend und nicht zu trügen, als solchen erkennt; er hilft ihm, indem er seine Lieder von Unwahrheit „läutert“ und damit wahrheitskräftig macht. Als Eingeber wahrer Lieder heißt er daher auch 9,75,2 *ṛtásya jihvā́*; auch Geldner übersetzt hier: „Als die Zunge der Wahrheit läutert sich die liebe Süßigkeit, als unbeirrbarer Sprecher und Meister dieser Dichtung.“[3]

Ist der einzige ṛgvedische Beleg für *ṛtásya tántu* völlig klar, so ist es schwieriger zu sagen, was der Ausdruck an zwei Stellen des AV. bedeutet.

In dem Rohita-Lied AV. 13,3 heißt es Str. 19f. von der Sonne: „Achtfach geschirrt fährt das gewaltige Zugroß, der Vater der Götter, der Erzeuger der Lieder; das Gewebe der Wahrheit mit dem Geiste messend läutert Mātariśvan alle Himmelsgegenden; . . . [Verwünschungs-Refrain] . . . das gemeinsame Gewebe (Akk.) nach allen Himmelsrichtungen, in der Gāyatrī, im Schoße der Unsterblichkeit.“[4] Wird man auch nicht alle Einzelheiten der beiden Strophen

---

[1] *ṛtásya gopā́ ná dábhāya sukrátus trí ṣá pavítrā hṛdy àntár á dadhe | vidvā́n sá víśvā bhúvanābhí paśyaty ávājuṣṭān vidhyati karté avratā́n.*

[2] *ṛtásya tántur vítataḥ pavítra á́ jihvā́yā ágre váruṇasya māyáyā | dhírāś cit tát samínakṣanta āśatā́trā kartám áva padāty áprabhuḥ.* (In Mat. Text unter Überschrift „*ṛta* Lied“.)

[3] *ṛtásya jihvā́ pavate mádhu priyáṃ vaktā́ pátir dhiyó asyā́ ádābhyaḥ.*

[4] *aṣṭadhā́ yuktó vahati váhnir ugráḥ pitā́ devā́nām janitā́ matīnā́m | ṛtásya tántuṃ mánasā mimā́naḥ sárvā díśaḥ pavate mātaríśvā | . . . || samyáñcaṃ tántuṃ pradíśó 'nu sárvā antár gāyatryā́ṃ amṛ́tasya gárbhe.*

sicher deuten können, so ist doch vollkommen klar, daß auch hier *ṛtásya tántu* in engstem Zusammenhang mit der Kultdichtung steht. Nicht nur heißt Agni ausdrücklich „der Erzeuger der Lieder"; er wird, wie es scheint, speziell als Schöpfer der Gāyatrī gepriesen, auf deren Silbenzahl ohne Zweifel das *aṣṭadhā́ yuktáḥ* von 19ª geht und mit der offenbar auch die Achtzahl der *díśaḥ* bzw. *pradíśaḥ* in Beziehung gesetzt wird. Wenn also der Sonnen-Agni „das Gewebe der Wahrheit im Geiste mißt", und zwar „in der Gāyatrī", so scheint dies letztlich eine dichterische Umschreibung dafür zu sein, daß er den Stoff der Kultdichtung (das „Gewebe der Wahrheit") in die metrische Form der Gāyatrī bringt.

Teilweise dunkel bleibt auch AV. 2,1,5: „Um alle Wesen ging ich herum, das ausgespannte Gewebe der Wahrheit zu schauen, wo die Götter, Unsterblichkeit erlangt habend, an gemeinsamer Stätte verkündeten (?)."[1] Die Strophe muß im Zusammenhang mit der ihr vorhergehenden (AV. 2,1,4) betrachtet werden: „Ich ging herum um Himmel und Erde an einem Tage. Ich nahte mich dem Erstgeborenen der Wahrheit, er der in diesen Wesen weilt mit dem Wunsche zu legen die Rede in den Redner. Ist er nicht Agni?" Die Strophe wird uns noch eingehend beschäftigen (unten S. 629); es wird sich dabei ergeben, daß der „Erstgeborene der Wahrheit" der „Agni im Herzen" ist, der — später mit der Vāc identifiziert — die Rede in den Menschen entstehen läßt. Auch hier ist also, wie bei AV. 13,3,19, in unmittelbarer Nähe des *ṛtásya tántu* von Agni und der Kultdichtung die Rede, so daß man als wahrscheinlichsten Sinn von AV. 2,1,5ª,ᵇ vielleicht annehmen darf, daß sich der Seher (doch wohl der *vena*, von dem Str. 1—3 in der 3. Person sprechen) auf einem geistigen Flug durch Himmelshöhen dichterische Inspiration holen will.

---

[1] *pári víśvā bhúvanāny āyam ṛtásya tántuṃ vítataṃ dṛśé kám | yátra devā́ amṛ́tam ānaśānā́ḥ samāné yónāv ádhy aírayanta*. Die Bedeutung des letzten Pāda ist ganz unklar. c, d werden übersetzt von Whitney: "where the gods, having attained immortality, bestirred themselves (?) upon the same place of union", von Weber (Ind. Stud. 13, 133): „Unsterblichkeit findend worin die Götter zur einigen Quelle empor sich heben", von Deussen (Gesch. d. Phil. I, 1, 254): „Da, wo die Götter, Einigkeit erlangend, entsprangen aus dem allgemeinen Schoße." Die Varianten in VS 32, 10 (*tṛtīye dhāmann adhy airayanta*) und TA. 10, 1, 4 (= MNār. Up. 2, 5) (*tṛtīye dhāmany abhy airayanta*) helfen auch nicht weiter. Die Zeile folgt dort als 2. Halbstrophe auf: *sa no bandhur janitā sa vidhātā dhāmāni veda bhuvanāni viśvā*; es folgt eine Str., die Varianten von AV. 2, 1, 4ª und 5ᵇ mit zwei andern Pādas verbindet: *pari dyāvāpṛthivī yanti sadyaḥ pari lokān pari diśaḥ pari suvaḥ | ṛtasya tantuṃ vitataṃ vicṛtya tad apaśyat tad abhavat prajāsu*. Aus diesen späteren Spekulationen ist für die Erhellung von AV. 2, 1 schwerlich etwas zu gewinnen.

14. *ṛtásya dhárā*

Ein weiteres dichterisches Bild für das Kultlied, für die sakrale Dichtung ist das von dem Flüssigkeitsstrahl, dem Strom der Wahrheit. Viermal wird der Ausdruck *ṛtásya dhárā* in zwei Soma-Liedern gebraucht (9,33,2 und 9,63,4.14.21), viermal erscheint er in anderem Zusammenhang. Geldner übersetzt 1,67,7 *dhárām ṛtásya* mit „Strom der Wahrheit", 5,12,2 *ṛtásya dhárāḥ* mit „Quellen der Wahrheit", 7,43,4 *ṛtásya dhárāḥ* mit „Ergüsse der Wahrheit", 8,6,8 *ṛtásya dhárayā* mit „durch den Strahl der Wahrheit" und deutet den Ausdruck überall auf die religiöse Dichtung; dagegen gibt er das beim Rinnen des Soma gebrauchte *ṛtásya dhárayā* einheitlich mit „in ordnungsmäßigem Strome" wieder. Dabei widerspricht er sich allerdings selbst, indem er zu 8,6,8 auf die Soma-Stellen verweist: „*ṛtásya dhárā* (auch 9,33,2; 63,4.14.21), der Strom oder Erguß der Wahrheit, ist eben die Dichtung (vgl. 1,67,7) . . ."

Geldner selbst hebt in seiner Einleitung zum 9. Maṇḍala (Ü Bd. 3 S. 1) nachdrücklich, unter Hinweis auf zahllose Stellen, die wichtige Rolle der Dichtung bei der Somabereitung hervor: „Allen Pavamāna-Liedern liegt der Gedanke zugrunde, daß die mühselige und kunstvolle Arbeit der hantierenden Somapriester, der Adhvaryus, besser fortschreitet, 'wenn gute Reden sie begleiten'. Zwischen beiden besteht eine geistige Wechselwirkung . . ., die belebenden Dichterworte sind für den Soma ein Ohrenschmaus . . ., sie stärken ihn . . ., machen ihn beredet . . ., formen ihn . . ., sie beschleunigen den Ablauf und den Klärungsprozeß des Saftes im Filter." Der letzte Satz, zu dem Geldner elf Belege zitiert, ist geradezu ein Kommentar zu den *ṛtásya dhárā*-Stellen. Wenn dieser Ausdruck überhaupt die religiöse Dichtung, das Kultlied bezeichnen kann, dann am ehesten gerade in den Pavamāna-Liedern. 9,63,21 steht *ṛtásya dhárayā* synonym neben *dhībhíḥ* und *matí*: „Dem die Wasser durchquerenden Stier haben die inspirierten Sänger mit Liedern, mit dem Strom der Wahrheit, mit Gebet zusammen zugesungen."[1] Es ist bezeichnend, daß Geldner, um seine Übersetzung „in ordnungsmäßigem Strome" auch in dieser Strophe zu ermöglichen, ein Verbum ergänzen muß: „dem Soma, der in ordnungsmäßigem Strome (abrinnt)." An den anderen Stellen ist dagegen tatsächlich

[1] *vṛ́ṣaṇaṃ dhībhír aptúraṃ sómam ṛtásya dhárayā | matí víprāḥ sám asvaran*. Geldner zieht *dhībhíḥ* zu *aptúram*: „der unter Gebeten die Wasser überwindet."

vom Fließen des Soma die Rede. 9,63,4: „Diese schnellen Braunen wurden losgelassen über die Hindernisse mit dem Strom der Wahrheit.“[1] Den Instrumental könnte man als einen des begleitenden Umstandes verstehen („unter Liedersingen“); wahrscheinlicher ist doch gemeint: durch das begleitende Lied fließt der Soma. Für den vedischen Dichter klingt außerdem in *ṛtásya dhárayā* sicher mit an die Vorstellung, daß der Strom des inspirierenden, anderswo mit dem Ṛta geradezu identifizierten Soma eben ein „Strom des Ṛta“ ist.

Von 9,33,2 und 9,63,14 sind nur die ersten Pādas verschieden (*abhí dróṇāni babhrávaḥ* bzw. *eté dhámāny áryā*); b, c lauten gleich: *śukrá ṛtásya dhárayā | vájaṃ gómantam akṣaran*. Trotz dieser Verschiedenheit der ersten Pādas ist es kaum zu billigen, daß Geldner b, c in beiden Fällen verschieden übersetzt, indem er *kṣar* einmal intransitiv, das andere Mal transitiv nimmt: „Die braunen geklärten (Somasäfte) rannen nach den Holzgefäßen in ordnungsmäßigem Strome nach dem in Kühen bestehenden Siegespreis“; „Diese Geklärten haben in ordnungsmäßigem Strome die arischen Eigenschaften und Gewinn von Rindern ergossen.“ Man wird nicht umhin können, auf Grund von 9,63,14 *kṣar* auch in 9,33,2[c] transitiv zu nehmen: „Hin zu den Droṇas (fließend) ergossen die braunen Geklärten in Kühen bestehenden Siegespreis.“[2]

Von den Belegen außerhalb der Soma-Lieder ist wohl am deutlichsten die schon oben (S. 443) besprochene und übersetzte Str. 5, 12,2. Hier läßt der ganze Zusammenhang keinen Zweifel, daß die an Agni gerichteten Worte „erbohre viele Ströme der Wahrheit“[3] dichterische Umschreibung der gewöhnlichen Bitte um Inspiration und Hilfe für Abfassung und Vortrag des Kultliedes sind.

Die nur hier vorliegende besondere Wendung vom Erbohren der Wahrheitsströme schlägt die Brücke zu dem ebenfalls nur einmal, 2,28,5, vorliegenden Bilde vom Quell oder Brunnen der Wahrheit. Der Dichter fleht Varuṇa an, er möge die Sündenschuld von ihm lösen wie einen Strick[4] und fährt fort: *ṛdhyáma te varuṇa khám ṛtásya*, „Möchten wir zustande bringen, Varuṇa, den Quell

---

[1] *eté asṛgram āśávó 'ti hvárāṃsi babhrávaḥ | sómā ṛtásya dhárayā.*

[2] Was *dhámāny áryā* in 9, 63, 14 bedeutet, ist für unsern Zusammenhang unerheblich. Wenig überzeugend ist Geldners „haben . . . die arischen Eigenschaften . . . ergossen“. Ist gemeint, daß dem Soma (der ja Indras Taten bewirkt) so wie der Kuhgewinn auch die Eroberung der arischen Wohnsitze verdankt wird?

[3] *ṛtásya dhárā ánu tṛndhi pūrvíḥ* (Geldner: „öffne die vielen Quellen der Wahrheit“).

[4] *ví mác chrathāya raśanám ivágaḥ.*

deiner Wahrheit.“ Daß dies wiederum einfach die Bitte ist, dem Liede des Sängers zum Gelingen zu helfen, daß also Geldner mit Recht in dem Pāda ein „Bild für die religiöse Dichtung“ sieht, erhebt die Fortsetzung über jeden Zweifel, die auf das uns schon geläufige Bild vom Weben der Dichtung übergeht: „nicht soll mir der Faden reißen beim Weben des Liedes.“[1]

Auch 1,67,7 hat uns bereits oben (S. 448) beschäftigt. Wenn es hier von Agni heißt, daß er sich an oder in den Strom der Wahrheit gesetzt hat, so kann nur gemeint sein, daß der Gott auf die gesungenen Lieder hin gekommen und in Erscheinung getreten ist[2].

7,43,4 heißt es von den Göttern: „Diese Opferwürdigen mögen sich nach Gefallen bedienen lassen, die gut zu melkenden (reich milchenden) Flüssigkeitsstrahlen der Wahrheit für sich melkend.“[3] Auch hier sind die *ṛtásya dhárāḥ* deutlich die beim Opfer gesungenen Lieder, zu deren Genuß die Götter eingeladen werden.

Von keinem der bisherigen Interpreten befriedigend gelöst sind und auch hier nicht gelöst werden können die zahlreichen Probleme von 8,6,7f.: *imā́ abhí prá ṇonumo vipā́m ágreṣu dhītáyaḥ | agnéḥ śocír ná didyútaḥ || gúhā satī́r úpa tmánā prá yác chócanta dhītáyaḥ | káṇvā ṛtásya dhárayā*. Geldner übersetzt: „Diese stimmen wir auf (dich) an: Die (frommen) Gedanken, die den Reden vorangehen, sind wie die Glut des Feuers, (wie) die Pfeile. Wenn die im Verborgenen weilenden Gedanken von selbst hervorglühen, da (erglühen)

---

[1] *mā́ tántuś chedi váyato dhíyam me*. [Hierdurch wird die Auffassung K.L. Janerts ausgeschlossen, der („*dhāsí*“ S. 51 Anm. 58) 2, 28, 5c übersetzt: „Varuṇa, wir möchten (glücklich) zu deinem (!) Quelloch der Wahrheit gelangen“ und in diesem „Quelloch“ den „Quell des Ṛta“, den himmlischen Urquell, sieht. Auch für *ṛtásya dhárā* nimmt Janert allzu unbedenklich kosmische Bedeutung an, merkwürdigerweise ohne genauere Prüfung der Belege gerade dieses (nach seiner These) *dhāsí* nächstverwandten Wortes. An keiner Stelle ist solche kosmische Bedeutung zu erweisen; man könnte allenfalls fragen, wie weit die Worte *ṛtásya dhárā* beim vedischen Dichter sekundär auch Gedanken-Assoziationen mit den himmlischen Wassern hervorrufen, in denen das Ṛta weilt.]

[2] Geldner bezieht *yáḥ* in b (*á yáḥ sasā́da*) auf die gleiche Person wie das in a (*yá īm cikéta*). Die Beziehung auf Agni ist grammatisch ebenso möglich und ergibt besseren Sinn.

[3] *té sīṣapanta jóṣam á yájatrā ṛtásya dhárāḥ sudúghā dúhānāḥ*. — Alte Notiz in Mat.: „Für *dhárā* charakteristisch (zur Kuhmelkung gehörig): AV. 4, 11, 4 *anaḍvā́n duhe sukṛtásya loká énaṃ pyāyayati pávamānaḥ purástāt | parjányo dhárā marúta údho asya yajñáḥ páyo dákṣiṇā dóho asya* [Der Zugstier milcht in der Welt der Guttat; Soma macht ihn von vorn milchreich, Parjanya ist sein Milchstrahl, die Maruts sind sein Euter, das Opfer ist seine Milch, die Dakṣiṇā seine Melkung].

die Kaṇvas durch den Strahl der Wahrheit." Daß mit *ṛtásya dhárā* auch hier, wie Geldner es erklärt, die religiöse Dichtung bezeichnet ist, macht der engere wie weitere Zusammenhang so gut wie sicher, wenn auch Konstruktion und genauer Sinn der beiden Strophen zweifelhaft bleiben[1].

15. *ṛtásya dhā́man, ṛtáṃ dhā*

Zweimal findet sich der Ausdruck *ṛtáṃ dhā*, und beide Male kann kein Zweifel bestehen, daß mit *ṛtá* das Lied gemeint ist.

8,27,19f. werden die Ādityas um ihren Schutz gebeten[2]: „Wenn ihr, deren Herrschaft beliebt ist, heute beim Aufgang der Sonne (uns) das Ṛta schafft, wenn am Abend (oder) beim Erwachen, ihr Allwissenden, oder wenn am Mittag; oder wenn, ihr Asuras, ihr am Abend dem Wahrheitssprecher[3] Schutz gewährt, so wollen wir, ihr Guten Allwissenden, mitten in diesen euren (Schutz) uns stellen." Geldner übersetzt $19^{a,b}$: „Wenn ihr . . . das Gesetz feststellet" und bemerkt, *ṛtáṃ dadhá* werde durch *vāmáṃ dhatthá* in 21^{c} erklärt; durch seine Übersetzung dieses letzteren mit „wenn ihr . . . für Manu Gutes bestellt" wird aber die „Feststellung des Gesetzes" kaum verständlicher, ganz abgesehen davon, daß die Gleichung *ṛtáṃ dhā* = *vāmáṃ dhā* natürlich theoretisch möglich wäre, aber keineswegs zwingend ist[4]. Die evident richtige Erklärung bietet H. P. Schmidt („*vratá*" S. 30): „Ein Vergleich [von 8,27,19f.] mit 6,49,7 lehrt, daß es sich bei dem Setzen der Wahrheit durch die Götter um die Eingebung der dichterischen Wahrheit handelt: *. . . sárasvatī vīrápatnī dhíyaṃ dhāt . . . gṛṇaté śárma yaṃsat*, 'Sarasvatī, die Heldenherrin, möge Einsicht verleihen (= das Lied eingeben), dem Singenden möge sie Schutz gewähren'. Es liegt in

---

[1] Vgl. auch Oldenbergs Noten! Geldners Konstruktion von 8 ist zumindest recht gezwungen; wahrscheinlicher ist doch, daß 7 und 8 nicht zu trennen sind und die ganze Str. 8 abhängiger *yád*-Satz ist. In 7 dürfte *śócir ná didyútaḥ* ähnlich zu fassen sein wie z.B. *síndhur ná kṣódaḥ* (S. 136) „wie Stromes Schwall": „wie die Flammenblitze Agnis".

[2] *yád adyá sûrya udyatí príyakṣatrā ṛtáṃ dadhá | yán nimrúci prabúdhi viśvavedaso yád vā madhyáṃdine diváḥ || yád vābhipitvé asurā ṛtáṃ yaté chardír yemá ví dāśúṣe | vayáṃ tád vo vasavo viśvavedasa úpa stheyāma mádhya ā́.*

[3] Über *ṛtáṃ yaté* vgl. unten S. 483f.

[4] In Mat. bemerkt Lüders nach einer (veralteten) Übersetzung von 8, 27, 19f.: „Man könnte aus Parallelität mit Strophen 21. 22 folgern, daß *ṛtám* = *vāmá* ist. Aber das ist undurchführbar."

beiden Fällen die Abfolge von göttlicher Eingebung, Singen und Gewährung des göttlichen Schutzes vor.“[1]

Wenn es 1,71,3 von den um die Vala-Öffnung sich mühenden Aṅgiras heißt, daß sie „das Ṛta machten“ (*dadhann ṛtám*), so kann auf Grund dessen, was weiter unten über Rolle und Bedeutung des Ṛta im Valamythus darzulegen sein wird (S. 510ff.), hier erst recht kein Zweifel sein, daß mit *ṛtá* die im Lied verkörperte zaubermächtige Wahrheit gemeint ist.

Wenn also *ṛtáṃ dhā* die „Schaffung“ eines Kultliedes bezeichnet — sei es seitens des Gottes durch Inspirierung des Sängers, sei es seitens des Sängers auf Grund dieser Inspirierung —, so ist anzunehmen, daß der substantivische Ausdruck *ṛtásya dhā́man* das gleiche bedeuten kann — nicht allerdings, daß er in allen Fällen das gleiche bedeuten muß. Denn man wird H. P. Schmidt beipflichten müssen, der („*vratá*“ S. 29) glaubt, „daß der Weg Oldenbergs [der „sich genötigt sah, sich für die Vielfalt der als *dhā́man* bezeichneten Dinge auf den gesamten Sprachgebrauch des Verbums *dhā* zu berufen“] bei einem etymologisch so durchsichtigen und in seiner Etymologie im Sprachbewußtsein lebendigen Wort wie *dhā́man* methodisch so lange unanfechtbar bleibt, wie eine einheitliche Bedeutung nicht strikt erwiesen ist“. Tatsächlich werden uns zwei Stellen begegnen, an denen *ṛtásya dhā́man* nur die Stätte der Wahrheit sein kann (unten S. 592, 599, vgl. schon oben S. 231f.), während es an einer dritten (unten S. 570) wohl eine „Vertragswahrheit“ bezeichnet. An zwei Stellen aber läßt sich die Bedeutung „Abfassung des Liedes“ bzw. einfach „Lied“ ziemlich sicher erweisen.

In dem Viśvedeva-Lied 7,36 heißt es Str. 5 von Rudra: *yájante asya sakhyáṃ váyaś ca namasvínaḥ svá ṛtásya dhā́man*. Geldner übersetzt das: „Sie erbitten seine Freundschaft und Lebenskraft demutsvoll, da wo die Wahrheit selbst zur Erscheinung kommt“, was bedeuten soll „bei dem Opfer“ — eine äußerst seltsame Umschreibung; dagegen ergibt die Übersetzung „bei ihrer Setzung der Wahrheit“, d.h. beim Singen ihrer Lieder oder einfach: in ihren Liedern, einen ausgezeichneten Sinn.

In 10,124 erklärt sich Agni auf eine Aufforderung Indras hin nach einigem Zögern bereit, die Partei der Asuras zu verlassen und zu der der Götter überzugehen, um Unsterblichkeit und Anteil am Opfer zu erlangen. Str. 3 sagt er: *páśyann anyásyā átithiṃ vaya̍yā*

[1] Über die Schutz-Funktion des Ṛta s. unten S. 506f.

ṛtásya dhā́ma ví mime purū́ṇi. Geldner übersetzt: „Wenn ich den Gast bei dem anderen Zweige sehe, durchlaufe ich die vielen Formen des rechten Brauches (des Opfers)" und erklärt: „Der andere Zweig ist die Opferpartei der Götter und frommen Menschen. Der Gast ist das Haus- und Opferfeuer. Diesem stellt sich der Gott Agni, der ja zur Zeit nicht für die Götter opfert, gegenüber . . . Wenn er erst wieder das Opferfeuer bei dem andern Zweige sehen wird, dann wird er alle Opfer ausführen . . ." Wenn *ṛtá* überhaupt „Opfer" bedeuten könnte, wäre Geldners Übersetzung wohl befriedigend; aber die Bedeutung „Opfer" für *ṛtá* erweisen kann diese Stelle so wenig wie irgendeine andere. Dagegen ergibt die Übersetzung „. . . richte ich zahlreiche Wahrheitssetzungen zu", d.h verfertige oder singe ich zahlreiche Kultlieder, einen ebenso guten, wenn nicht noch besseren Sinn.

16. *ṛtā̆yát, ṛtā̆yú, ṛtāyín, ṛtáṃ yát*

⟨Auch[1] in dem von *ṛtá* abgeleiteten part. praes. *ṛtāyát* ist die Bedeutung „die Wahrheit aussprechen" an allen Stellen, an denen der Zusammenhang überhaupt einen Schluß auf die Bedeutung gestattet, vollkommen deutlich. Einmal, in 9,94,2, erscheint das Wort als Beiwort von *dhíyaḥ*: [„Die Lieder, schwellend wie Kühe auf der Frühweide, haben Wahrheit kündend Indu zugejauchzt."[2]] Ich weiß nicht, wie man hier anders übersetzen könnte, insbesondere wenn man Stellen wie 10,67,1[3]; 8,76,12[4] usw. (oben S. 442, 449) zum Vergleich heranzieht. Ebenso sicher scheint mir die Bedeutung von *ṛtāyát* in 1,117,22: [„Er (Dadhyac) verriet euch die Wahrheit sprechend das tvaṣṭrische Madhu, das euch, ihr Wundertäter, . . . war."[5]] Enger auf das Verkünden der Wahrheit im Liede geht *ṛtāyát* in 2,32,1: [„Himmel und Erde, seid Förderinnen dieser Rede

---

[1] Ab hier Fortsetzung der Abschrift von Frau Lüders (vgl. oben S. 465 Anm. 5).

[2] *dhíyaḥ pinvānā́ḥ svásare ná gā́va ṛtāyántīr abhí vāvaśra índum.*

[3] *imā́ṃ dhíyaṃ saptáśīrṣṇīm pitā́ na ṛtáprajātām bṛhatī́m avindat*, „Dieses siebenköpfige Lied erfand unser Vater (Bṛhaspati), das aus der Wahrheit entstandene, hohe".

[4] [Vgl. S. 449: „Wir haben schon gesehen, daß der Dichter von 8, 76, 12 sein Lied *vā́cam ṛtaspṛ́śam*, 'die die Wahrheit erfassende Rede', nannte".]

[5] *sá vām mádhu prá vocad ṛtāyán tvāṣṭrā́ṃ yád dasrāv apikakṣyàṃ vām.* Eine genauere Übersetzung von *apikakṣyàm* vermag ich nicht zu geben. Vgl. 1, 116, 12; 1, 119, 9. [Geldner übersetzt: „. . . die tvaṣṭrische Süßigkeit, die euch verborgen war, ihre Meister".]

von mir, der ich die Wahrheit des Liedes betätige, (von mir) dem Gewinn Begehrenden!“[1]] Wer es vorzieht, *ṛtāyataḥ* auf *vácasaḥ* zu beziehen, wie z. B. Graßmann es tut, wird die von mir angesetzte Bedeutung des Wortes für diese Stelle noch weniger bestreiten können.

Trotz einer gewissen Schwierigkeit tritt auch 5, 27, 4 entschieden für diese Bedeutung von *ṛtāyát* ein: [*dádad ṛcā́ saníṃ yaté dádan medhā́m ṛtāyaté.*] Die Schwierigkeit liegt in dem *medhā́m*, das der Sinn mit *dádan* zu verbinden verbietet. Ludwig wollte *medhā́m* als Instrumental fassen, der dem *ṛcā́* entsprechen würde; *medhā́m* würde also fälschlich für *medhā́ṁ* stehen. Der Sinn würde dann sein: „Man gebe dem, der mittels der *ṛc* Lohn erstrebt, man gebe dem, der mittels seiner Dichtkunst die Wahrheit verkündet.“ Der Sinn würde in der Dānastuti vortrefflich passen. Wer an der Änderung Anstoß nimmt, muß *medhā́m* mit *ṛtāyaté* verbinden, obwohl *ṛtāyát* sonst nirgends ein Objekt hat. Der Ausdruck würde sich etwa wiedergeben lassen: „dem, der die Wahrheit der Dichtung verkündet.“ Zugunsten dieser Auffassung ließe sich anführen, daß *saní* und *medhá* auch sonst nebeneinander gestellt werden[2]; im allgemeinen vgl. noch 8, 6, 10: [„Denn ich habe vom Vater her die Dichtkunst der Wahrheit empfangen.“[3]]

An die unter *ṛtayúj* besprochene Vorstellung knüpfen sich Aussprüche wie

> 4, 8, 3: [„Dieser Gott (Agni) weiß die Götter herzulenken zu dem Wahrheitssprecher ins Haus“[4]];
>
> 8, 73, 1: [„Macht euch auf zu dem Wahrheitssprecher; schirrt, Aśvins, den Wagen!“[5]]

An den übrigen Stellen, wo *ṛtāyát* von Personen gebraucht wird, liegt kein Grund vor, das Wort in anderer Bedeutung zu nehmen[6]:

> 1, 90, 6: [„Madhu (wehen) die Winde dem Wahrheitssprecher[7], Madhu strömen ihm die Ströme“[8]];

---

[1] *asyá me dyāvāpṛthivī ṛtāyató bhūtám avitrī́ vácasaḥ síṣāsataḥ.*

[2] 1, 18, 6: *saním medhā́m ayāsiṣam*; 2, 34, 7: . . . *saním medhā́m áriṣṭaṃ duṣṭáraṃ sáhaḥ*; 9, 32, 6: *saním medhā́m utá śrávaḥ.*

[3] *ahám íd dhí pitúṣ pári medhā́m ṛtásya jagrábha.*

[4] [*sá veda devá ānámaṃ devā́ṁ ṛtāyaté dáme.*]

[5] [*úd īrāthām ṛtāyaté yuñjā́thām aśvinā rátham.*]

[6] Man beachte, wie oft in ähnlichen Wendungen *gṛṇát* erscheint.

[7] [*mádhu vātā ṛtāyaté mádhu kṣaranti síndhavaḥ.*]

[8] [Dem, der die richtigen Sprüche zum Soma-Opfer spricht (KN).]

1,91,7: [„Du, Soma, verleihst dem Erwachsenen Glück, du dem jungen Wahrheitssprecher Tüchtigkeit zum Leben“[1]];

2,1,2 (= 10,91,10) [wo von Agni gesagt wird, daß er die Ämter aller Priester versehe: „Du bist der Agnidh des Wahrheitssprechers.“[2]]

Daß hier *ṛtāy* nicht etwa auf das Darbringen von Opfern geht, wird durch zwei andere später zu besprechende Stellen[3]⟩

Statt[4] *ṛtāy-* steht dreimal *ṛtăy-*, offenbar in genau gleicher Bedeutung.

5,12,3, wo Agni, der Hotṛ, *ṛtáyann ṛténa* genannt wird, ist schon oben S. 444 besprochen.

In dem Pragātha 8,3,13f. fragt sich der Dichter immer wieder, was er wohl sagen könne oder müsse, um Indras wahrer Größe mit seinem Lobpreis Genüge zu tun; V. 13 heißt es: „Was Neues von Preisliedern soll der Sterbliche, der sich hervortun will, singen? Denn nicht erreichen seine indrische Größe diejenigen, die die Sonne besingen.“[5] Dann fährt 14 fort: „Was zu (seinem) Lobe

---

[1] [*tváṃ soma mahé bhágaṃ tváṃ yúna ṛtāyaté | dákṣaṃ dadhāsi jīváse.*]

[2] [*tvám agníd ṛtāyataḥ.*]

[3] Die Abschrift bricht hier ab. Gemeint sind mit den beiden Stellen höchstwahrscheinlich die beiden einzigen noch fehlenden ṛgvedischen Belege für *ṛtāyát*, 5, 41, 1 und 7, 87, 1, die unten S. 585f. und 570 behandelt werden. Es fragt sich nur, inwiefern diese Stellen zeigen sollen, daß *ṛtāyát* „hier nicht etwa auf das Darbringen von Opfern geht“. Bei 5, 41, 1 ist es möglich, daß Lüders dies aus der Gegenüberstellung (mit *vā*) des *ṛtāyán* und des *yajñāyán* schloß. Für 7, 87, 1 weiß der Hrsg. keine einleuchtende Erklärung zu geben. Nach der oben S. 296 vorliegenden authentischen Übersetzung, mit der die der KN übereinstimmt, verband Lüders *ṛtāyán* (ebenso wie Oldenberg) mit *sárgaḥ*. Sollte er es zur Zeit der Abschrift auf Varuṇa bezogen haben (wozu vgl. Oldenbergs Noten zu 5, 41, 1)?

[4] In KN erscheinen *ṛtăy-*, *ṛtăyú* erst sehr viel später, nach der Behandlung von *ṛtā́van*: „1, 90, 6 *ṛtāyú*, *ṛtāyát*, ‘der Wahrheit nachstrebend, die Wahrheit bestätigend’, hier: der die richtigen Sprüche zum Soma-Opfer spricht“; darauf folgen die Stellen 2, 32, 1; 4, 8, 3; ŚBr. 2, 2, 2, 19. 20; 1, 1, 1, 4 und „1, 188, 2 hier *ṛtáṃ yaté* für *ṛtāyaté*“. Danach beginnt die Besprechung von *ṛtāvṛ́dh*. Anderseits folgt in KN auf 8, 19, 35 noch die in der Abschrift von Frau Lüders fehlende Stelle 2, 24, 8 (unten S. 515 Anm. 4) und dann sogleich die Satyakriyā. Es fehlen also die in der Abschrift enthaltenen Abschnitte über *ṛtásya yóga*, *ṛtásya pathín* und *ṛtāyát*. Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß die KN gegenüber der weit älteren Abschrift eine veränderte Stoffanordnung widerspiegeln (*ṛtăyát* usw. hinter Satyakriyā und *ṛtā́van* gestellt); es schien aber geraten, die Besprechung von *ṛtăy-*, *ṛtáṃ yát*, *ṛtăyú* hier anzuschließen, um ein allzu weites Auseinanderreißen der Abschrift zu vermeiden.

[5] *kán návyo atasínāṃ turó gṛṇīta mártyaḥ | nahí nv àsya mahimā́nam indriyáṃ svàr gṛṇánta ānaśúḥ.* c, d übersetzt Geldner: „Denn noch nicht haben die, welche seine indrische Größe besingen, die Sonne erreicht“ und

singend werden sie hinsichtlich des Gottes die Wahrheit sagen? Wer kann als inspirierter Ṛṣi gelten? Wann, gabenreicher Indra, wirst du auf den Ruf des was zu (deinem) Lobe singenden Somapressers kommen?“[1] Geldner übersetzt den ersten Pāda: „Was sollen sie singen, um es dem Gott recht zu machen?“ Gemeint ist aber ganz klar: Was muß man wohl zu Indras Preise sagen, um der Wirklichkeit zu entsprechen? Nur wenn man das kann, wird man ein wahres Lied, also ein echtes *ṛtá*, zustande bringen, und nur ein solches kann ja das Herbeikommen des Gottes bewirken; deshalb die nochmalige Frage in c, d: was muß der Somapresser lobsingen, um dein Erscheinen zu erreichen? *ṛtay* heißt also hier zunächst ganz wörtlich „die Wahrheit sagen“, zugleich aber speziell und sozusagen technisch: „ein (echtes) *ṛtá* = Kultlied verfassen.“

Besonders deutlich wird diese technische Bedeutung von *ṛtay* „ein Kultlied singen“ durch die bildliche Anwendung in 5,43,7. Hier wird der Milchkessel des Pravargya-Opfers (vgl. oben S. 361) *ṛtáyan* genannt: *á gharmó agním ṛtáyann asādi*, was Geldner übersetzt: „Der Gharmakessel ... ist regelrecht ans Feuer gesetzt.“ Aber ⟨sollte[2] nicht hier das Geräusch der kochenden Flüssigkeit mit dem Liedsingen verglichen sein?⟩ Wird doch 1,164,28 das Geräusch der kochenden Milch auch mit dem Brüllen der Kuh, ja mit dem Donner verglichen (S. 362f.).

Von dem Denominativ *ṛtā́y* abgeleitet ist das Adjektiv *ṛtā́yú*, für das nach Whitney § 1178 h entweder eine „allgemeine Adjektivbedeutung“ — also etwa die gleiche wie für *ṛtā́yat* — oder die Bedeutung „das *ṛtá* wünschend oder verlangend“ zu erwarten ist. Die letztere scheint vorzuliegen in dem einzigen Beleg für *ṛtā́yú*; 8,70,10: *tváṃ na indra ṛtayús tvānído ní tṛmpasi*, was Geldner übersetzt: „Du, Indra, willst uns gerecht werden, du hast deine Schmäher satt.“ Diese Wiedergabe von *ṛtayú* ist eine reine Verlegenheitsübersetzung und dazu ein unzulässiger Germanismus ebenso wie „du hast satt“. Aber wie immer man das umstrittene *ní tṛmpasi* auffaßt, klar ist, daß der Dichter Indras Verhalten

---

bemerkt: „Die Sonne ist Indra selbst, oder s. v. a. das Höchste.“ Sicher ist Oldenbergs Erklärung (Noten) vorzuziehen: „Wer die Sonne besingt, erreicht mit seinem Preis noch nicht Indras Größe, da die größer ist. So wird Zusammenhang beider Hemistiche klar: 1. Was Neues soll man singen? 2. Die Sonne zu besingen reicht ja nicht hin.“

[1] *kád u stuvánta ṛtayanta devā́ta ṛ́ṣiḥ kó vípra ohate | kadā́ hávam maghavann indra sunvatáḥ kád u stuvatá ā́ gamaḥ.*

[2] In ⟨⟩ sehr alte Mat.-Notiz. Vgl. die Übersetzung der ganzen Strophe S. 361.

gegen „uns“ und gegen seine Schmäher einander gegenüberstellt; und da ergibt die Übersetzung „unsere Ṛtas (Lieder) begehrend“ einen ausgezeichneten Sinn, wird doch Indra ganz geläufig der *gírvaṇas*, der Liederbegehrende, genannt[1].

5,54,12 nennt die Maruts *ṛtāyávaḥ*. Wir werden später (S. 554) sehen, daß sie 5,57,8 *ṛtajñāḥ*, „Ṛta-Kenner“ und *sátyaśrutaḥ kávayaḥ* „die wahren (Gebete) erhörende Sänger“ heißen, wahrscheinlich weil sie Liederkenner sind; es liegt also nahe, *ṛtāyávaḥ* in 5,54,12 ähnlich aufzufassen wie *ṛtayúḥ* in 8,70,10, obgleich natürlich das Beiwort auch auf ihr Verhältnis zur Wahrheit im allgemeinen gehen kann.

An allen anderen Belegstellen wird *ṛtāyú* nur von Menschen gebraucht, und wenn man auch fast überall mit einer allgemeinen Übersetzung wie „die Wahrheit liebend“ oder „nach der Wahrheit strebend“ auskommen könnte, so ist doch in den meisten Fällen die Beziehung zur rituellen Sphäre, zu den das Opfer oder die Somabereitung begleitenden Kultliedern klar gegeben:

5,8,1: „Dich, Agni, haben die *ṛtāyávaḥ* entzündet, die Alten den Alten zur Hilfe, du Krafterzeugter“[2];

8,23,9: „(Ich rufe Agni) den mit dem Ṛta Versehenen, ihr *ṛtāyavaḥ*, den das Opfer gelingen Lassenden, mit dem Lied“[3];

8,79,6: „(Soma) erhebe den *ṛtāyú*“[4];

9,3,3: „Dieser Gott wird sich läuternd von den preisenden *ṛtāyávaḥ*, der Falbe zum Siegesgewinn geputzt[5];

9,36,4 (= 9,64,5 mit plur. statt sing.): „Schön gemacht werdend von den *ṛtāyávaḥ*, geputzt werdend zwischen den Händen läutert er sich in der Schafwolle“[6];

7,34,17: „Nicht soll das Opfer dieses *ṛtāyú* fehlschlagen“[7];

10,115,7: „So wird Agni von den Sterblichen zusammen mit den Sūris, der Gute, gepriesen, der edle (Sohn) der Kraft,

---

[1] Mat.: „Du bist Indra unser Wahrheitsbetreiber, du schlägst nieder (?) den der dich schmäht.“

[2] *tvā́m agna ṛtāyávaḥ sám īdhire pratnám pratnā́sa ūtáye sahaskṛta.* (Mat.: „Hier Vorstellung möglich, daß Agni durch Wahrheit geboren ist.“)

[3] (*agnímṃ huve*) *ṛtā́vānam ṛtāyavo yajñásya sā́dhanaṃ girā́.*

[4] *úd īm ṛtāyúm īrayat.*

[5] *eṣá devó vipanyúbhiḥ pávamāna ṛtāyúbhiḥ | hárir vā́jāya mṛjyate.*

[6] *śumbhámāna ṛtāyúbhir mṛjyámāno gábhastyoḥ | pávate vā́re avyáye.*

[7] *mā́ yajñó asya sridhad ṛtāyóḥ.*

von den Männern, die, gleich Freunden wohl aufgenommen und *ṛtāyú*, wie die Himmel mit ihrem Glanze die (gewöhnlichen) Menschen übertreffen“[1];

1, 169, 5: „Bei dir, Indra, sind die am reichsten strömenden Reichtümer, die jeden *ṛtāyú* vorwärtsbringen.“[2]

Eine weitere Ableitung von *ṛtāy* ist die nur einmal (10, 5, 3) als Beiwort von Himmel und Erde belegte Bildung *ṛtāyín*: ⟨„Dem Ṛta zustrebend, zaubernd haben die beiden sich zusammengetan. Sie haben das Kind (Agni als Sonne) gebildet, gezeugt, groß gezogen.“⟩[3] Man darf hier vielleicht *ṛtāyínī* ganz konkret vom Sprechen wahrer Mantras verstehen, durch die Agni erzeugt wird; vgl. dazu die in Kap. VI gegebenen Beispiele schöpferischer Tätigkeit mittels wahrer Sprüche, auf deren Zauberkraft in diesem Falle wohl das Beiwort *māyínī* neben *ṛtāyínī* hinweist.

Ganz dasselbe wie *ṛtāyát* ist offenbar *ṛtáṃ yát*, wörtlich: das Ṛta wandelnd“. Abgesehen von der später (S. 531) zu besprechenden Stelle 5, 45, 7 erscheint überall der Dativ *ṛtáṃ yaté*, und ebenso wie bei *ṛtāyát* ist die Übersetzung „dem Wahrheitssprecher“, d. h. dem Liedersinger, meist die nächstliegende und überall möglich:

1, 188, 2: „Tanūnapāt! Dem Wahrheitssprecher wird das Opfer mit Madhu gesalbt“[4];

8, 27, 20: „Oder wenn ihr, Asuras, am Abend über den wahrheitsprechenden Opferer euren Schirm ausbreitet“[5];

1, 41, 4: „Gut zu gehen ist der Pfad, dornenlos, ihr Ādityas, für den Wahrheitssprecher“[6];

10, 78, 2: „(Die Maruts sind) wie die Winde sich selbst schirrend, sofort Hilfe bringend, wie trefflichste Wegkenner gut führend, wie gut schützende Somasäfte für den Wahrheitssprecher“[7];

---

[1] *evắgnír mártaiḥ sahá sūríbhir vásu ṣṭave sáhasaḥ sūnáro nṛ́bhiḥ | mitrắso ná yé súdhitā ṛtāyávo dyắvo ná dyumnaír abhí sánti mắnuṣān.*

[2] *tvé rắya indra tośátamāḥ praṇetắraḥ kásya cid ṛtāyóḥ.*

[3] *ṛtāyínī māyínī sáṃ dadhāte mitvắ śíśuṃ jajñatur vardháyantī.* (Übersetzung in ⟨⟩ aus Mat.)

[4] *tánūnapād ṛtáṃ yaté mádhvā yajñáḥ sám ajyate.*

[5] Vgl. S. 476.

[6] *sugáḥ pánthā anṛkṣará ắdityāsa ṛtáṃ yaté.*

[7] *vắtāso ná svayújaḥ sadyáūtayaḥ | prajñātắro ná jyéṣṭhāḥ sunītáyaḥ suśármāṇo ná sómā ṛtáṃ yaté.*

9,69,3: „Der Weiberlüsterne läutert sich in der Schafwolle auf dem Fell, die Enkelin der Aditi löst sich für den Wahrheitssprecher“[1];

9,74,3 heißt Soma „die weite Trift der Aditi für den Wahrheitssprecher“[2].

Die rituelle Bedeutung von Ausdrücken wie *ṛtā́yát*, *ṛtā́yú*, *ṛtáṃ yát* wird ganz klar durch das, was das ŚBr. — unter Ersetzung des veralteten *ṛtá* durch das neuere *satyá* — über das Wahrheitreden beim Opfer lehrt.

ŚBr. 2,2,2,19f. heißt es[3]: „Die Zeremonie dieser Feueranlegung ist Wahrheit. Wer Wahrheit redet — als ob er dieses entzündete Feuer mit Schmelzbutter begösse, so macht er es aufflammen; größer und größer wird seine Lebenskraft, Tag für Tag geht es ihm besser. Wer dagegen Unwahrheit redet — als ob er dieses entzündete Feuer mit Wasser begösse, so macht er es ausgehen; geringer und geringer wird seine Lebenskraft, Tag für Tag geht es ihm schlechter; darum soll man nur Wahrheit sprechen. Nun sagten zu Aruṇa Aupaveśi seine Gesippen: „Du bist bejahrt; lege die beiden Feuer an!“ Er sprach: „Saget ihr (lieber) zu mir: ‘sei schweigsam!’[4] Nicht fürwahr darf, wer die Feuer angelegt hat, Unwahrheit reden;

---

[1] *ávye vadhūyúḥ pavate pári tvací śrathnīté naptír áditer ṛtáṃ yaté.* Geldner erklärt: „Die Enkelin (oder Tochter) der Aditi ist doch wohl, wie Sāy. annimmt, die Somapflanze, die sich (ihr Gewand) löst oder lockert (*śrath*), um den in die Seihe strömenden Saft (*ṛtáṃ yaté*) freizulassen.“ Es scheint sicher, daß *ṛtáṃ yaté* nicht auf den bei der Pressung freiwerdenden Somasaft, sondern auf den opfernden Menschen geht, für den der Saft strömt.

[2] *urví gávyūtir áditer ṛtáṃ yaté.*

[3] *tasya vā etasyāgnyādheyasya | satyam evopacāraḥ sa yaḥ satyaṃ vadati yathāgniṃ samiddhaṃ taṃ ghṛtenābhiṣiñced evaṃ hainaṃ sa uddīpayati tasya bhūyo-bhūya eva tejo bhavati śvaḥ-śvaḥ śreyān bhavaty atha yo 'nṛtaṃ vadati yathāgniṃ samiddhaṃ tam udakenābhiṣiñced evaṃ hainaṃ sa jāsayati tasya kanīyaḥ-kanīya eva tejo bhavati śvaḥ-śvaḥ pāpīyān bhavati tasmād u satyam eva vadet || tad u hāpy aruṇam aupaveśiṃ jñātaya ūcuḥ | sthaviro vā asy agnī ādhatsveti sa hovāca te maitad brūtha vācaṃyama evaidhi na vā āhitāgnināṃnṛtaṃ vaditavyaṃ na vadan jātu nānṛtaṃ vadet tāvat satyam evopacāra iti.*

[4] Eggeling übersetzt: “He replied: ‘Speak ye not thus! be thou a restrainer of speech . . .’”. In *te maitad brūtha* kann aber *mā* nicht die Negation, sondern muß Akk. von *aham* sein; denn daß die Worte *vācaṃyama evaidhi* nicht von Aruṇa an seine Verwandten gerichtet sein können, zeigt schon der Singular *edhi* im Gegensatz zu dem vorangehenden Plur. *brūtha*.

wenn er (gar) nicht redet, so wird er auch nie Unwahrheit reden.“ So ist denn (Feuer)dienst nur Wahrheit.“

Noch deutlicher ist ŚBr. 1,1,1,4—6. 1—3 beschrieben, wie der Opfernde zu Beginn des Opfers das Gelübde auf sich nimmt und wie er nach beendetem Opfer sich davon wieder entbindet. Am Ende von 3 heißt es dann, so machten es die meisten (*bhūyiṣṭhāḥ*); man könne es aber auch folgendermaßen machen (4—6): „Zweierlei gibt es hier (auf Erden), kein Drittes: Wahrheit und Unwahrheit. Wahrheit sind die Götter, Unwahrheit die Menschen. ‘Jetzt gehe ich von der Unwahrheit hin zur Wahrheit’ — mit diesen Worten geht er von den Menschen hin zu den Göttern. Er soll also nur Wahrheit reden. Dieses Gelübde fürwahr halten die Götter, daß sie Wahrheit reden; deshalb sind sie Herrlichkeit. Herrlichkeit wird, wer solches wissend Wahrheit redet. Dann nach beendetem (Opfer) entbindet er sich (von dem Gelübde) mit den Worten: ‘Jetzt bin ich (wieder), der ich wirklich bin.’ Fürwahr, gleichsam nicht (mehr) Mensch wird er, wenn er ins Gelübde eintritt. Es wäre ja nicht geziemend, daß er spräche: ‘Jetzt gehe ich von der Wahrheit hin zur Unwahrheit.’ Tatsächlich wird er dann ja wieder Mensch; deshalb soll er des Gelübdes sich entledigen mit den Worten: ‘Jetzt bin ich (wieder) der, der ich wirklich bin.’“[1]

Der Opferer nimmt also zu Beginn des Opfers das Gelübde auf sich, nur die Wahrheit zu sprechen, und hat dadurch für die Dauer des Opfers teil an der sonst den Göttern vorbehaltenen himmlischen Welt der Wahrheit. Aus ihr tritt er nach Beendigung des Opfers wieder in die menschlich-irdische Welt der Unwahrheit zurück, was aber in dieser Form auszusprechen ungehörig wäre. Für den besonderen rituellen Status des unter dem Vrata stehenden Opferers aber kann es kaum einen treffenderen Ausdruck geben als ihn „Wahrheitssprecher“ zu nennen; und eben dies ist der Sinn von Ausdrücken wie *ṛtăyát, ṛtăyú, ṛtám yát* in den meisten Fällen, wo sie sich auf Menschen beziehen.

---

[1] *dvayaṃ vā idaṃ na tṛtīyam asti | satyaṃ caivānṛtaṃ ca satyam eva devā anṛtaṃ manuṣyā idam aham anṛtāt satyam upaimīti tan manuṣyebhyo devān upaiti || sa vai satyam eva vadet | etad vai devā vrataṃ caranti yat satyaṃ tasmāt te yaśo yaśo ha bhavati ya evaṃ vidvāṃt satyaṃ vadati || atha saṃsthite visṛjate | idam ahaṃ ya evāsmi so 'smīty amānuṣa iva vā etad bhavati yad vratam upaiti na hi tad avakalpate yad brūyād idam ahaṃ satyād anṛtam upaimīti tad u khalu punar mānuṣo bhavati tasmād idam ahaṃ ya evāsmi so 'smīty evaṃ vrataṃ visṛjeta.*

V. DIE SATYAKRIYĀ[1])

Das Verständnis der vedischen Anschauungen von der übernatürlichen Kraft des Ṛta wird erleichtert durch eine Betrachtung des noch im indischen Mittelalter lebendigen Glaubens an die Zauberkraft der — hier durch das eindeutige Wort *satya* bezeichneten — Wahrheit. Vor allem in der buddhistischen Erzählungsliteratur, aber keineswegs nur in ihr, finden wir sehr zahlreiche Belege für einen merkwürdigen Brauch, der, zwischen Eid und Zauber die Mitte haltend, im Pali *saccakiriyā*, „Wahrheitsbetätigung", heißt[2]: er besteht im feierlichen Aussprechen einer Wahrheit, um dadurch eine bestimmte, meist augenblickliche Wirkung in der äußeren Welt hervorzubringen. Die ausgesprochene Wahrheit nimmt in der Mehrzahl der Fälle auf die persönlichen Erlebnisse oder Verhältnisse des Sprechers Bezug, doch ist dies, wie sich zeigen wird, keineswegs notwendig.

---

[1] In Mat. hat sich ein Blatt aus dem Frühjahr 1938 gefunden, auf dem Lüders nacheinander 58 Fundstellen von Wahrheitsbetätigungen verzeichnet hatte; dahinter stehen Zahlen von 1—57, jedoch zehnmal die gleiche Zahl hinter zwei aufeinanderfolgenden Fundstellen und umgekehrt siebenmal eine um 2—4 höhere Zahl hinter der nächstfolgenden; auf 4 folgt ein 4ª. Die Zahlen scheinen sich somit auf die Seiten eines fortlaufenden Konzepts zu beziehen. Die KN bieten von den 58 Fällen dieser Liste nur 23, bestätigen aber die Reihenfolge und geben wenn auch nur spärlichste Fingerzeige für den Grund der Anordnung, der jedoch, ebenso wie die gedankliche Verknüpfung der einzelnen Beispiele, in vielen Fällen unklar blieb. Nur die KN haben die Stelle 10, 111, 1 und die awestische Parallele Yt. 5. Außerdem sind in ganz geringer Anzahl veraltete (u.a. eine andere Anordnung zugrunde legende) Konzept- und Reinschrift-Fragmente erhalten, deren Benutzung im Folgenden stets vermerkt ist. Immerhin war es dank der Mat.-Liste und KN möglich, das Satyakriyā-Material in der von Lüders 1938 vorgesehenen Auswahl und Anordnung vorzuführen. Daß es sich um eine planmäßige Auswahl handelt, zeigt u.a. der auch in den Mat. notierte Aufsatz von E. W. Burlingame: "The Act of Truth (*saccakiriyā*): a Hindu spell and its employment as a psychic motive in Hindu fiction" (JRAS 1917 S. 429—467), der noch 32 von Lüders nicht verwendete Beispiele aufzählt, dafür aber eine Reihe der von Lüders zusammengestellten übersehen hat und insbesondere von den vedischen Stellen keine Notiz nimmt. — Zu den Ausführungen von Lüders hat neuerdings P. Thieme (ZDMG 102, S. 108ff.) wesentliche Ergänzungen geliefert, die bei der Lektüre des Kapitels (in das sie nachträglich einzuarbeiten, nicht rätlich schien) berücksichtigt werden müssen.

[2] Ein sanskritisches *satyakriyā* scheint nicht belegt zu sein; statt dessen begegnet wiederholt der Ausdruck *satyavākya* oder *satyavacana*.

1. Die Satyakriyā in der buddhistischen Literatur

Im 18. Kapitel des Mahāvaṃsa wird erzählt, wie Aśoka einen Zweig des Bodhibaumes nach Ceylon sendet. Nach feierlicher Begießung und Verehrung des Baumes läßt der Kaiser auf ein bis zu den Ästen reichendes Gerüst (*pīṭha*) eine goldene Vase stellen, steigt selbst hinauf, zieht mit rotem Arsenik einen Strich um den höchsten Zweig und macht folgende *saccakiriyā*: „Wenn der große Bodhibaum von hier nach der Insel Laṅkā gelangen soll, wenn ich der Lehre des Buddha treu ergeben bin, so soll dieser tadellose südliche Zweig des Mahābodhi-Baumes sich von selbst abtrennen und hier in diese goldene Vase stellen.“[1] Darauf trennt sich der Zweig an dem von dem Kaiser gezogenen Strich selbst vom Baume und stellt sich auf die mit wohlriechender Erde gefüllte Vase. Der Kaiser zieht nun in Abständen von drei Fingerbreiten weitere zehn Rötelstriche über dem ersten, und aus diesen senken sich zehn mal zehn Wurzeln (zehn dicke aus dem ersten, je zehn dünnere aus den anderen) in die Vase hinein, so daß der Zweig mit hundert Wurzeln in ihr verwurzelt ist.

⟨Mahāvaṃsa[2] 25, 16ff. wird von einer Saccakiriyā berichtet, die König Duṭṭhagāmaṇi im Kriege gegen die Ḍamilas machte: „Dieses Unternehmen von mir dient nicht der Erweiterung meiner Königsmacht; es ist nur dazu bestimmt, die Lehre des Erleuchteten aufzurichten; um dieser Wahrheit willen möge die Ausrüstung meines Heeres die Farbe des Feuers tragen.“ Und so geschah es.[3]⟩

⟨Besonders[4] häufig wird die Saccakiriyā in den Jātakas erwähnt. Als das Schiff des Suppāraka in das Vaḷabhāmukhin-Meer geraten ist, aus dem es kein Entrinnen gibt, da tritt Suppāraka an die Spitze des Schiffes und spricht, eine Saccakiriyā verrichtend: „Seitdem ich mich meiner erinnern kann, seitdem ich das Bewußtsein meiner selbst erlangt habe, wüßte ich nicht, auch nur ein einziges Leben absichtlich vernichtet zu haben. Durch diese Wahr-

---

[1] 39ff.: *ādiyitvāna sovaṇṇatulikāya manosilaṃ | lekhaṃ datvāna sākhāya saccakiriyaṃ akā iti || laṅkādīpaṃ yadi ito gantabbaṃ urubodhiyā | nibbematiko buddhassa sāsanamhi sace ahaṃ || sayaṃ yeva mahābodhisākhāyaṃ dakkhiṇā subhā | chijjitvāna patiṭṭhātu idha hemakaṭāhake.*

[2] In ⟨⟩ durchstrichenes unpaginiertes Reinschriftblatt.

[3] *rajjasukhāya vāyāmo nāyaṃ mama sadāpi ca | saṃbuddhasāsanasseva ṭhapanāya ayaṃ mama || tena saccena me senākāyopagatabhaṇḍakaṃ | jālavaṇṇaṃ va hotū ti taṃ tatheva tadā ahu.*

[4] In ⟨⟩ durchstrichenes unpaginiertes Reinschriftblatt.

heitsverkündung kehre das Schiff wohlbehalten heim" — und sofort dreht das Schiff um und fährt in einem Tage nach dem Hafen von Bharukaccha zurück.[1]⟩

Durch eine Saccakiriyā gewinnt der Sibi-König seine Augen zurück, die er dem Brahmanen geopfert hat. Als er Sakka klagt, daß er, blind geworden, sich nur noch den Tod wünsche, fordert ihn dieser auf, eine Saccakiriyā zu machen (*saccakiriyaṃ karohi*) und spricht die Gāthā: „Was Wahrheiten sind, o Fürst, die sprich, o Kṣatriya; wenn du wahr sprichst, wird dir ein Auge wieder werden."[2] Darauf spricht der König (V. 23): „Die zu mir kommen um zu bitten, Bettler aus mancherlei Geschlecht, wer immer unter diesen mich bittet, der ist meinem Herzen lieb. Um dieses wahren Wortes willen soll mir ein Auge entstehen."[3] „Da entstand, sowie er dieses Wort gesprochen hatte, das erste Auge. Darauf sprach er, damit das zweite entstünde, zwei Gāthās: 'Der Brahmane, der zu mir kam mich zu bitten: 'Gib mir ein Auge!', dem gab ich (beide) Augen, dem bettelnden Brahmanen, (und) mächtig durchdrang mich Freude und großes Glücksgefühl: um dieses wahren Wortes willen soll mir das zweite (Auge) entstehen.'[4] Im selben Augenblick entstand auch das zweite Auge."

Die Wiedererlangung der Augen durch Wahrheitsbetätigung ist im Divyāvadāna sekundär in die Kunālageschichte hineingebracht, obwohl sie dort in den Zusammenhang nur schlecht hineinpaßt[5]. Der Prinz beteuert dort, daß er keinen Groll gegen seine Mutter hege

---

[1] Jāt. 463, 13: *yato sarāmi attānaṃ yato patto 'smi viññutaṃ | nābhijānāmi saṃcicca ekapāṇaṃ pi hiṃsitaṃ | etena saccavajjena sotthiṃ nāvā nivattatu.* [Jātakamālā 14, V. 30f.: *smarāmi yata ātmānaṃ yataḥ prāpto 'smi vijñatām | nābhijānāmi saṃcintya prāṇinaṃ hiṃsituṃ* (sic!) *kvacit || anena satyavākyena* ... Der Wind dreht sich und treibt das Schiff zurück *tasya mahātmanaḥ satyādhiṣṭhānabalāt puṇyatejasā.*]

[2] Jāt. 499, 22: *yāni saccāni dipadinda tāni bhāsassu khattiya | saccan te bhaṇamānassa puna cakkhuṃ bhavissati.*

[3] *ye maṃ' yācitum āyanti nānāgottā vanibbakā | yo pi maṃ yācate tattha so pi me manaso piyo | etena saccavajjena cakkhuṃ me upapajjatha.* — Jātakamālā 2, 36: *tadaiva caitarhi ca yācakānāṃ vacāṃsi yāñcāniyatākṣarāṇi | āśīrmayānīva mama priyāṇi yathā tathodetu mamaikam akṣi.*

[4] *yaṃ maṃ so yācituṃ āgā dehi cakkhun ti brāhmaṇo | tassa cakkhūni pādāsiṃ brāhmaṇassa vanibbino || bhiyyo maṃ āvisi pīti somanassañ c'anappakaṃ | etena saccavajjena dutiyaṃ me upapajjatha.* — Jātakamālā 2, 37: *yaś cāpi māṃ cakṣur ayācataikaṃ tasmai mudā dve nayane pradāya | prītyutsavaikāgramatir yathāsaṃ dvitīyam apy akṣi tathā mamāstu.* Auch hier wirkt die Satyakriyā „*tasya rājñaḥ satyādhiṣṭhānabalāt puṇyopacayaviśeṣāc ca*".

[5] Vgl. Lüders, Kalpanāmaṇḍitikā S. 74.

und die Augen selbst ausgerissen habe[1]; und sofort erstehen ihm die Augen schöner als zuvor.

Im Sāmajātaka (540) machen die blinden Eltern den vom Giftpfeil des Königs von Benares getroffenen, bewußtlos daliegenden Sohn gesund, indem beide eine gleichlautende sechsfache Saccakiriyā machen (V. 87—92, 95—100): „So wahr dieser Sāma früher fromm (88/96: keusch, 89/97: wahrhaftig, 90/98: die Eltern ernährend, 91/99: in der Familie die Alten ehrend) war (92/100: So wahr dieser Sāma mir lieber als das Leben ist) — um dieses wahren Wortes willen soll des Sāma Gift vernichtet sein."[2]

Im Mahāvastu wird diese Geschichte zweimal erzählt, zuerst in Prosa (II 209ff.), dann in Versen (II 220ff.). Für den Pali-Ausdruck *saccakiriyā* wird hier *satyavacana* oder *°vākya* gebraucht. In beiden Fassungen ist das *satyavacana* dreifach: zwei Beteuerungen beziehen sich direkt auf Śyāmakas Charakter, die dritte (in der metrischen Fassung die zweite) auf seine sorgfältige Erziehung durch die Eltern[3].

Im Sambula-Jātaka (519) zweifelt der aussätzige Sotthisena die Treue seiner Gattin Sambulā an; um ihm ihre Treue zu beweisen, heilt sie seinen Aussatz durch eine Saccakiriyā: „'Herr, da du mir nicht glaubst, werde ich durch die Kraft meiner Wahrheit dich heilen', mit diesen Worten füllte sie einen Wasserkrug und goß ihm das Wasser auf den Kopf und sprach, indem sie eine Saccakiriyā machte, die Gāthā: 'So wahr soll mich die Wahrheit schützen — wenn sie mich (überhaupt) schützen kann — wie ich keinen andern kenne, der mir lieber ist als du; um dieses wahren Wortes willen soll deine Krankheit aufhören.'"[4] Und sofort verschwindet der Aussatz wie von Kupfer ein Rostfleck, den man mit Säure betupft.

---

[1] S. 417: *manaḥ prasannaṃ yadi me jananyāṃ yenoddhṛte me nayane svayaṃ hi | tat tena satyena mamāstu tāvan netradvayaṃ prāktanam eva sadyaḥ.*

[2] *yena saccen' ayaṃ sāmo dhammacārī (brahmacārī, saccavādī, mātāpettibharo, kule jeṭṭhāpacāyiko) pure ahu (. . . sāmo pāṇā piyataro mama) | etena saccavajjena visaṃ sāmassa haññatu.*

[3] S. 218, 16ff.: *tehi dāni tasya satyavacanena taṃ mṛgaviṣaṃ hataṃ: yathā tvayā putra na jātu kasyacid viṣamaṃ cintitaṃ maitracitto sarvasattveṣu, tathā tava hato mṛgaviṣo bhavatu. yathā tvayā na jātu adattvā mātāpitṝṇāṃ ātmano āhāraṃ kṛtaṃ, tathā . . . yathā tava putra mātāpitarau niyatakālaṃ śīlaṃ pariśuddhaṃ rakṣataḥ, tathā . . .* S. 229, 15ff.: *kāhāma satyavākyaṃ tenāsya viṣaṃ hanişyāmaḥ || yatha tuhya syāma sundara pāpe cittaṃ na sajjati kadācit | tatha tava hataṃ mṛgaviṣaṃ utthehi ca satyavacanena || yatha tava mātāpitarau śīlaṃ rakṣanti nityapariśuddhaṃ | tatha . . . || yatha tava bhavanettī māno ca mado ca nāsti mrakṣo vā | tatha* [*bhavanettī* Konjektur Senarts, metr. defektiv].

[4] V. 27: *tathā maṃ saccaṃ pāletu pālayissati ce mamaṃ|yathāhaṃ nābhijānāmi aññaṃ piyataraṃ tayā | etena saccavajjena vyādhi te vūpasammatu.*

In der von der Kalpanāmaṇḍitikā gebotenen Version der Śibi-Geschichte (Nr. 64) fragt Indra den König, der sich für die Taube das Fleisch von den Knochen geschnitten hat und endlich selbst auf die Waage gestiegen ist, ob es ihm keinen Schmerz bereitet habe, sich für eine Taube zu opfern[1]. Der König beteuert in Versen, daß er sich nur gefreut habe, diesen vergänglichen, wertlosen Körper „en échange pour la Loi stable et ferme" hingegeben zu haben. Auf Indras Zweifel beteuert er, daß er recht habe. (S. 340:) „En ce moment le grand roi fit ce vœu: 'Si je n'ai aucun regret (d'avoir fait ce que je viens de faire), que mon corps redevienne comme il était auparavant!' Et le roi contempla son corps mutilé et dit ces stances: 'Quand je me suis mutilé le corps, J'ai été libre de douleur et de joie, De colère et d'affliction; Je n'ai éprouvé aucune tristesse. Si ceci est la vérité, Que mon corps soit rendu comme il était auparavant, Et que j'atteigne bientôt la bodhi, Pour apporter à tous les êtres le salut!' Quand le grand roi eut prononcé ces stances, son corps mutilé se transforma et devint comme il était auparavant."[2]

Im Suruci-Jātaka (489) erlangt die fromme Königin Sumedhā einen Sohn, indem sie vor Sakka, der ihr in Gestalt eines Asketen erschienen ist, ihre Tugenden aufzählt (V. 1—15). Sie beteuert ihre eheliche Treue (1. 2), ihre Pflichterfüllung gegen die Schwiegereltern (4. 5), ihre liebevolle, von Haß und Eifersucht freie Gesinnung gegen ihre Mitgemahlinnen (7. 8), ihre gute Behandlung der Dienerschaft (10), Freigebigkeit gegen Brahmanen und Bettler (12) und das Halten des Uposatha und anderer Gebote (14), und auf jede dieser Beteuerungen folgt die Gāthā: „Um dieses wahren Wortes willen soll (mir), o Ṛṣi, ein Sohn werden; wenn ich (aber) die Unwahrheit rede, soll mir der Kopf in sieben Stücke zerspringen."[3]

---

[1] Aśvaghoṣa, Sūtrālaṃkāra traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva par E. Huber, p. 339f.

[2] Die spärlich erhaltenen Bruchstücke des Sanskrit-Originals s. bei Lüders, Kalpanāmaṇḍitikā S. 181f. (Bl. 212f.).

[3] *etena saccavajjena putto uppajjataṃ ise | musā me bhaṇamānāyā muddhā phalatu sattadhā.* — Nach der Prosaerzählung macht Sumedhās Tugendglanz Sakkas Thron erzittern, worauf dieser beschließt, ihren Wunsch nach einem Sohn zu erfüllen. Bevor er dies tut, zeigt er sich aber allen 16000 Frauen des Königs, fragt sie, welcher er einen Sohn gewähren soll, läßt sich von ihnen an Sumedhā als die Tugendhafteste weisen und läßt sich dann von ihr zum Nachweis ihrer Würdigkeit ihre Tugenden aufzählen, was eben in den 15 die Saccakiriyā enthaltenden Gāthās geschieht. Diese Geschichte ist deutlich unursprünglich; denn ist Sakka bereits entschlossen, Sumedhās Wunsch zu erfüllen (er hat sogar bereits den Gott ausgesucht, der würdig ist,

Im Aṅgulimālasutta des Majjhimanikāya (Vol. II p. 102f.) wird erzählt, wie der Mönch gewordene Räuber Aṅgulimāla auf seinem Bettelgang in Sāvatthi eine Frau in Wehen erblickt, deren Frucht verkehrt liegt (*mūḍhagabbhā*). Er empfindet Mitleid mit ihren Qualen und berichtet den Fall dem Buddha. Dieser heißt ihn zurückkehren und zu der Frau sprechen: „Seit ich geboren bin, o Schwester, bin ich mir nicht bewußt, absichtlich ein Lebewesen des Lebens beraubt zu haben. Durch diese Wahrheit möge dir Heil sein und Heil deiner Leibesfrucht.“[1] Der ehemalige Räuber entgegnet: „Das wäre ja, Herr, eine bewußte Lüge; habe ich doch, o Herr, viele Lebewesen absichtlich des Lebens beraubt.“ „Dann, Aṅgulimāla, begib dich nach Sāvatthi und sprich zu jener Frau: ‘Seit ich die edle Geburt geboren bin[2], Schwester, bin ich mir nicht bewußt . . .’“ Aṅgulimāla tut nach den Worten des Buddha, und sofort ist der Frau und ihrer Leibesfrucht geholfen[3].

Daß[4] es keineswegs immer gute Eigenschaften oder Taten sein müssen, die als Wahrheiten ausgesprochen werden, daß es vielmehr nur auf den objektiv richtigen Tatbestand ankommt, zeigt das Kaṇhadīpāyanajātaka (444). ⟨Als[5] der Knabe Yaññadatta von einer Schlange gebissen ist, macht Kaṇhadīpāyana eine Saccakiriyā; er legt dem Knaben die Hand aufs Haupt und spricht (Jāt. 444, 1 [= Cariyāp. III 11, 11f.]): „Sieben Tage nur führte ich reinen Wandel, gläubigen Herzens und nach Verdienst strebend. Den Wandel, den ich seitdem geführt, fünfzig Jahre lang und ein Jahr

---

in ihren Schoß einzugehen!), so hat die Befragung der übrigen Frauen und Sumedhās Tugendbeteuerung offenbar gar keinen Sinn mehr. Das Ursprüngliche ist jedenfalls, daß nur Sumedhās Saccakiriyā die Erfüllung ihres Wunsches bewirkt, während Indra sie, ähnlich wie den Sibi-König, nur zum Aussprechen der Wahrheiten anregt; denn diese wirken automatisch, ohne daß es der Mitwirkung einer Gottheit bedürfte; erst sekundär werden verschiedentlich Götter in Satyakriyā-Geschichten hineingezogen oder ihre Anrufung mit der Wahrheitsbetätigung verknüpft.

[1] *yato ahaṃ, bhagini, jāto nābhijānāmi sañcicca pāṇaṃ jīvitā voropetā. tena saccena sotthi te hotu, sotthi gabbhassa.*

[2] *yato ahaṃ, bhagini, ariyāya jātiyā jāto . . .*

[3] *atha kho sotth' itthiyā ahosi sotthi gabbhassa.* — Die Geschichte wird zitiert in der Einleitung zu Jāt. 537 (V. 456): *so pana saccakiriyāya mūḷhagabbhāya itthiyā sotthibhāvaṃ katvā . . .* Sie findet sich auch bei Chavannes, 500 Contes, 41 (I 143—54).

[4] Zwischen „Majjh. N. 2, 103“ und „Jāt. 444“ verzeichnet die S. 486 Anm. 1 erwähnte Liste „Kumārajīva“, ohne nähere Angabe. Es ist nicht gelungen zu ermitteln, worauf sich dies bezieht. Sollte irrtümlich die drei Stellen vorher als „Kalpanāmaṇḍitikā“ angeführte Śibi-Geschichte noch einmal verzeichnet sein?

[5] In ⟨⟩ aus durchgestrichenem unpaginiertem Reinschriftblatt.

darüber, den habe ich ohne Freude geführt. Durch diese Wahrheit soll Heil entstehen, vernichtet soll das Gift sein, Yaññadatta soll leben!“[1] Sowie diese Saccakiriyā ge⟩macht ist, schwindet das Gift aus Yaññadattas Körper oberhalb der Brust und geht in die Erde ein; der Knabe öffnet die Augen, sagt „Mutter!“, dreht sich um und schläft weiter. Von Kaṇhadīpāyana aufgefordert, macht darauf auch der Vater eine Saccakiriyā, indem er spricht (V. 2): „Weil, obwohl ich mich niemals über (mein) Almosengeben freute, über den Anblick eines Gastes, der abends um Quartier bat, dennoch Gelehrte, Śramaṇas und Brahmanen meine Abneigung nicht bemerkten, daß ich ohne Freude spendete — durch diese Wahrheit soll Heil entstehen, vernichtet soll das Gift sein, Yaññadatta soll leben.“ Nach dieser Saccakiriyā schwindet das Gift aus Yaññadattas Körper oberhalb der Hüfte; der Knabe richtet sich zum Sitzen auf, kann aber noch nicht stehen. Da fordert der Vater die Mutter auf, durch eine weitere Saccakiriyā dem Sohne die Fähigkeit des Stehens und Gehens zurückzugeben. Sie erklärt, sie habe zwar eine Wahrheit, könne sie aber vor ihrem Gatten nicht aussprechen. Auf seine erneute Bitte, doch, wie es auch immer sei, den Sohn gesund zu machen, spricht sie endlich: „Die schreckliche Giftschlange, mein Lieber, die dich biß, aus dem Loch emporfahrend — zwischen der Abneigung, die ich jetzt gegen sie und gegen deinen Vater empfinde, ist keinerlei Unterschied. Durch diese Wahrheit möge Heil entstehen, vernichtet soll das Gift sein, Yaññadatta soll leben!“ Da schwindet alles Gift aus des Knaben Körper, er steht auf und beginnt zu spielen.

Die Wahrheitsbetätigung dient jedoch nicht nur zur Erzielung bestimmter einzelner Wirkungen; man kann damit auch allgemein eine Person vor Gefahren schützen. So berührt sich die Saccakiriyā zuweilen eng mit dem Segensspruch (*svastyayana*, Pali *sotthāna*). Als der Prinz Alīnasatta, um das von seinem Vater gegebene Versprechen einzulösen, statt seiner zu dem Menschenfresser fortgeht, um sich von diesem fressen zu lassen, da sprechen die Eltern über ihn einen Reisesegen: „König Soma und König Varuṇa, Prajāpati, Mond und Sonne — durch diese vor dem Menschenfresser beschützt, entlassen kehre wohlbehalten zurück, mein Lieber!“[2] „Der Segen (*sotthāna*), den die schöngliedrige Mutter für Rāma ver-

---

[1] *etena saccena suvatthi hotu hataṃ visaṃ jīvatu yaññadatto.*

[2] Jāt. 513 G. 16: *somo ca rājā varuṇo ca rājā pajāpatī candimā sūriyo ca | etehi gutto purisādakamhā anuññato sotthi paccehi tāta.*

richtete, als er zum Daṇḍakawalde zog — den Segen verrichte ich für dich; entlassen kehre wohlbehalten zurück, mein Sohn.“[1] Schwester und Gattin des Prinzen aber machen je eine Saccakiriyā (V. 18f.): „Nicht erinnere ich mich, jemals weder öffentlich noch im Geheimen böse Gedanken gegen Alīnasatta gehegt zu haben. Durch diese Wahrheit sollen die Götter deiner gedenken; entlassen kehre wohlbehalten zurück, mein Bruder!“ „Wie du mich nicht hintergehst, mein Gatte, und ich dich von Herzen liebe, durch diese Wahrheit sollen die Götter deiner gedenken; entlassen kehre wohlbehalten zurück, mein Gatte!“[2] Und der Wunsch von Eltern, Schwester und Gattin geht in Erfüllung; der Menschenfresser erkennt in Alīnasatta einen Wahrheitssprecher, und — sozusagen die Kehrseite der Saccakiriyā — einem solchen etwas zuleide zu tun ist höchst gefährlich: „Nicht darf man einen solchen frommen, weisen Wahrheitssprecher fressen; dem würde das Haupt in sieben Stücke zerspringen, der einen solchen Wahrheitssprecher fräße.“[3]

Im Khaṇḍahālajātaka (542) wird der Prinz Canda, den sein Vater auf den Rat des bösen Brahmanen Khaṇḍahāla opfern will, um in den Himmel zu kommen, im letzten Augenblick durch seine Gattin gerettet. Schon kniet er in der Opfergrube, um den Todesstreich zu empfangen, da denkt sie: „Eine andere Zuflucht habe ich nicht (mehr), ich werde den Gatten durch die Kraft meiner Wahrheit retten“ und macht folgende Saccakiriyā (G. 151): „So wahr der törichte Khaṇḍahāla eine böse Tat begeht — um dieses wahren Wortes willen will ich mit meinem Gatten vereint sein.“[4] Darauf werden durch Eingreifen Sakkas der Prinz und

---

[1] G. 17: *yaṃ daṇḍakāraññagatassa mātā rāmass' akā sotthānaṃ sugattā | tan te ahaṃ sotthānaṃ karomi anuññato sotthi paccehi putta.* Die Zeile *etena saccena sarantu devā* in G. 17 ist aus G. 18 und 19 eingedrungen und zu streichen.

[2] *āvī raho pi manopadosaṃ nāhaṃ sare jātum Alīnasatte | etena saccena sarantu devā, anuññato sotthi paccehi bhātā || yasmā ca me anadhimano si sāmi na cāpi me manasā appiyo si | etena ... paccehi sāmi.*

[3] G. 29: *n'etādisaṃ arahati khāditāye dhamme ṭhitaṃ saccavādiṃ vadaññuṃ | muddhā pi tassa viphaleyya sattadhā yo tādisaṃ saccavādiṃ adeyya.* Die zweite Hälfte der Strophe kehrt wieder im Mahāsutasomaj. (537), wo der Menschenfresser den seinem Versprechen gemäß zu ihm zurückgekehrten König ebenfalls als Wahrheitssprecher nicht anzutasten wagt (G. 72): *visaṃ pajānaṃ puriso adeyya āsīvisaṃ jalitaṃ uggatejaṃ | muddhā pi ...*

[4] *yena saccena khaṇḍahālo pāpakammaṃ karoti dummedho | etena saccavajjena samaṅginī sāmikena homi.*

seine zahlreichen Mitopfer befreit, Khaṇḍahāla wird getötet, der König verbannt und der Prinz zum König gemacht[1].

In den von Schiefner übersetzten „Tibetan Tales“[2] wählt (S. 284) eine Prinzessin auf ihrem Svayaṃvara den tugendhaften Kṣemaṃkara, der, ihr ursprünglich zum Gatten bestimmt, aber auf einer Handelsreise durch seinen tückischen Bruder Pāpaṃkara der Augen beraubt, als Musikant unerkannt den Svayaṃvara besucht. Er erwidert ihr, sie habe ihn wohl nur gewählt, um sich, da er blind sei, ungehindert einem andern Manne hingeben zu können. Zum Beweise des Gegenteils macht sie folgende „asseveration“: “If it be true, and my asseveration is righteous, that I have been in love only with prince Kṣemaṃkara and with you, but with none else, then through the power of this truth and my asseveration shall one of your two eyes become sound as before.” So soon as this asseveration was uttered, one of his eyes came just as it was before. Then he said: “I am Kṣemaṃkara. My brother Pāpaṃkara reduced me to the state I was in.” She said: “What proof is there that you are prince Kṣemaṃkara?” Then he too began to asseverate, saying: “If it be true, and my asseveration righteous, that although Pāpaṃkara put out my eyes, I do not in the least bear him malice, then in consequence of the truth and affirmation may my other eye become sound as before.” So soon as he had pronounced this asseveration, his other eye also became as it had been originally.”

Zu einer förmlichen Keuschheitsprobe wird die Satyakriyā in der gleichfalls in den „Tibetan Tales“ (S. 227f.) erzählten Geschichte von dem Elefantenweibchen des Königs, das sein Junges nicht zur Welt bringen kann. Auf Vorschlag der Minister sollen die Gattinnen des Königs durch Beteuerungen ihrer Keuschheit das in die Zenana gebrachte Tier erlösen; aber sie verschlimmern nur seine Schmerzen. Da hört eine Frau, die in der Nähe des Palastes Ochsen hütet, die furchtbaren Schreie des Elefanten und erbietet sich, ihm durch ihre Wahrheitsbetätigung zu helfen. Man bringt sie zu dem Elefanten-

---

[1] Die S. 486 Anm. 1 genannte Liste verzeichnet zwischen „Jāt. 542, 151“ und „Tib. Tales p. 279“ ein „Cariyāp. III 10“, d.h. das Macchajātaka, von dem zwei Versionen nach „Tib. Tales 227“ erscheinen („Jāt. (Macchaj.) 75“, „Jātakamālā 15“). Es scheint kaum eine andere Erklärung möglich als daß hier ein Versehen vorliegt. Jedenfalls wurden im Folgenden die drei Versionen des Macchaj. hinter den beiden Geschichten aus den Tibetan Tales zusammengestellt.

[2] Tibetan Tales derived from Indian Sources. Transl. from the Tibetan of the Kah-gyur by F.A. von Schiefner. Done into English from the German by W. R. S. Ralston.

weibchen, und sie spricht: „So wahr es ist, daß mir ein Gatte genügt und daß ich nicht zwei Gatten habe — um dieser Wahrheit willen soll dieser Elefant von seinen Schmerzen befreit sein.“ Und sofort ist der Elefant von seinen Schmerzen erlöst und das Junge wird geboren. Der König aber schließt, daß ihre Tochter ebenso tugendhaft sein wird, und nimmt diese zum Weibe[1].

Nicht nur die Menschen, auch die Tiere vollziehen in den Jātakas Wahrheitsbetätigungen. Im Macchajātaka (75, Jātakamālā 15, Cariyāp. III 10) rettet der als Fisch wiedergeborene Bodhisattva die Fische und Schildkröten eines in der Dürre austrocknenden Teiches, indem er durch eine Saccakiriyā Parjanya zum Regnen zwingt: „Obgleich ich in eine Wiederverkörperung gelangt bin, in der die Stammesgenossen einander fressen („*matsyo matsyaṃ gilati*“!), habe ich noch nie auch nur einen reiskorngroßen Fisch gefressen und auch sonst noch nie ein Lebewesen des Lebens beraubt; um dieser Wahrheit willen laß es regnen und erlöse die Schar meiner Verwandten vom Leide.“[2] Und sofort geht über dem ganzen Kosala-Reiche ein gewaltiger Regen nieder, der den Teich wieder füllt.

Im Vaṭṭakajātaka (35, Jātakamālā 16, Cariyāp. III 9) löscht ein noch nicht flügges Wachteljunges den Waldbrand, bei dessen Herannahen es die Eltern verlassen haben. „Eine Saccakiriyā machend sprach (der Bodhisattva) folgende Gāthā (= Cariyāp. III, 9, 10): ‘Meine Flügel können nicht fliegen, meine Füße nicht gehen, Vater und Mutter sind fortgegangen; Feuer, weiche zurück!’[3] Und so stark ist die Wunderwirkung, daß sie ein ganzes Weltalter hindurch anhält, so daß auch in der Gegenwart noch ein Waldbrand, der den Buddha und seine Jünger bedroht, von selbst erlischt, als das Feuer an jene Strecke von 16 Karīṣas kommt — dies der Anlaß, aus dem das Jātaka erzählt wird.

---

[1] Über Parallelen zu dieser Geschichte vgl. Burlingame, Act of Truth, JRAS 1917, p. 453.

[2] I 331: *mayā samānajātikānaṃ khādanaṭṭhāne nibbatitvā taṇḍulapamāṇaṃ pi macchaṃ ādiṃ katvā khāditapubbo nāma n'atthi, aññο pi me pāṇo jīvitā na voropitapubbo; iminā saccena devaṃ vassāpetvā ñātisaṃghaṃ me dukkhā mocehi.* — Im Cariyāp. (III, 10, 6) ist die Saccakiriyā identisch mit der des Suppāraka (oben S. 487) bis auf den letzten Pāda, der hier lautet: *etena saccavajjena pajjunno abhivassatu.*

[3] *santi pakkhā apatanā santi pādā avañcanā | mātā pitā ca nikkhantā jātaveda paṭikkama.* — Jātakam. 16, 7: *vyarthābhidhānacaraṇo 'smy avirūḍhapakṣas tvatsaṃbhramāc ca pitarāv api me praḍīnau | tvadyogyam asti na ca kiṃcid ihātitheyam asmān nivartitum atas tava yuktam agne.*

Aus der Welt der Märchen und Legenden treten wir sozusagen auf historischen Boden, wenn wir im Milindapañha (p. 120) den Mönch Nāgasena an den Griechenkönig die Frage richten hören, ob es eine Wahrheit gebe, durch die Wahrheitssprecher die Saccakiriyā machten[1]. Der König bejaht dies und gibt zu, daß solche Leute es regnen lassen, Feuer löschen, Giftwirkungen aufheben und anderes mehr bewirken können, worauf Nāgasena erzählt, wie einst eine Hetäre in Pāṭaliputra in Gegenwart des Kaisers Aśoka die Gaṅgā rückwärts fließen machte durch die wahrheitsgemäße Erklärung, daß sie stets getreu ihre Berufspflicht erfüllt habe, indem sie sich jedem ohne Unterschied hingegeben habe. „So, großer König", schließt Nāgasena, „gibt es kein Ding, das die in der Wahrheit Stehenden nicht erreichen könnten."[2]

2. Die Satyakriyā in der brahmanischen Literatur

Die bisher angeführten Beispiele von Wahrheitsbetätigungen sind alle der buddhistischen Literatur entnommen. Der Brauch ist aber keineswegs im Buddhismus entstanden, und die ihm zugrunde liegende Anschauung ist überhaupt nicht buddhistisch. Tatsächlich finden sich denn auch zahlreiche Satyakriyās in der brahmanischen Literatur.

Ein ganz bekannter Fall ist der Reinigungseid der Sītā, Rām. 7,97,14ff.: „So wahr ich an einen andern als Rāma selbst im Herzen nicht denke, soll sich die Göttin Erde für mich auftun; so wahr ich Rāma ehre mit Herzen, Mund und Händen, soll sich die Göttin Erde für mich auftun; so wahr dies von mir gesprochen ist und ich keines andern gedenke als Rāmas, soll sich die Göttin Erde für mich auftun."[3] Bei diesem Schwur Sītās[4] steigt aus der Erde ein prachtvoller, von Nāgas auf dem Haupte getragener Löwenthron empor, die Göttin Erde umfängt Sītā mit ihren Armen, und auf dem Thron sitzend sinken beide in die Erde hinab.

So wie Sītā hinab in die Erde, wird an anderer Stelle des Rām. ein junger Asket durch eine Wahrheitsbetätigung in einem Vimāna hinauf in den Himmel geholt. II 63f. erzählt Daśaratha der

---

[1] *kiṃ pana mahārāja atthi loke saccaṃ nāma yena saccavādino saccakiriyaṃ karontīti.*

[2] *iti pi mahārāja sacce ṭhitā na kañci atthaṃ na vindanti.*

[3] *yathāhaṃ rāghavād anyaṃ manasāpi na cintaye*
tathā me mādhavī devī vivaraṃ dātum arhati.
manasā karmaṇā vācā yathā rāmaṃ samarcaye | tathā . . .
yathaitat satyam uktaṃ me vedmi rāmāt paraṃ na ca | tathā . . .

[4] *tathā śapantyāṃ vaidehyām.*

Kausalyā, wie er einst in seiner Jugend aus Versehen auf der Jagd einen jungen Einsiedler getötet hat, der für seine blinden Eltern am Flusse Wasser schöpfte. Von dem König zu seinem toten Sohn geführt, bricht der Vater in Wehklagen aus und spricht dann (64, 40): „So wahr du als Schuldloser von dem Übeltäter erschossen worden bist, mein Sohn — um dieser Wahrheit willen gelange flugs in die Welten der Kampfhelden.“[1] Diesen Wunsch näher ausführend, heißt er in den nächsten Versen den Sohn dorthin gelangen, wo die im Kampf Gefallenen, wo Helden wie Sagara, Dilīpa, Janamejaya usw., wo die Weisen und Asketen, wo die Urheber frommer Spenden, die nur einer Gattin Treuen und die Weltflüchtigen hinkommen. Darauf fährt alsbald der Sohn in göttlicher Gestalt zusammen mit Śakra auf einem Vimāna zum Himmel auf, nachdem er den Eltern tröstend eine baldige Wiedervereinigung dort oben verheißen hat.

Im 16. Kapitel des Mārkaṇḍeyapurāṇa wird ein Brahmane während der Nacht verflucht, bei Sonnenaufgang zu sterben. Seine fromme Gattin zwingt die Sonne, nicht aufzugehen. Die Götter wenden sich um Hilfe an Anasūyā, die Gattin Atris, und ihr gelingt es, die Brahmanenfrau zu bewegen, daß sie die Sonne aufgehen läßt. Der Brahmane stirbt, aber nun macht Anasūyā folgende Wahrheitsbetätigung: „So wahr ich keinen andern Mann gesehen habe, der meinem Gatten gleich ist an Schönheit, Tugend, Klugheit, Süßigkeit der Rede und andern Zierden — so wahr das ist, soll dieser Brahmane, frei von Krankheit und wieder jung, mit seiner Gattin vereint ein Leben von hundert Herbsten erlangen. So wahr ich keinen andern Gott sehe, der meinem Gatten gleich wäre — so wahr dies ist, soll dieser Brahmane wieder gesund leben. So wahr ich mit Herzen, Mund und Händen beständig bestrebt bin, meinen Gatten zu erfreuen, soll dieser Brahmane leben.“ „Darauf erhob sich der Brahmane, frei von Krankheit und wieder jung.“[2]

---

[1] *apāpo 'si yathā putra nihataḥ pāpakarmaṇā*
tena satyena gacchāśu ye lokās tv astrayodhinām.

[2] V. 81ff. *yathā bhartṛsamaṃ nānyam apaśyaṃ puruṣaṃ kvacit*
rūpataḥ śīlato buddhyā vāṅmādhuryādibhūṣaṇaiḥ
tena satyena vipro 'yaṃ vyādhimuktaḥ punaryuvā
prāpnotu jīvitaṃ bhāryāsahāyaḥ śaradāṃ śatam.
yathā bhartṛsamaṃ nānyam ahaṃ paśyāmi daivatam
tena satyena vipro 'yaṃ punar jīvatv anāmayaḥ.
karmaṇā manasā vācā bhartur ārādhanaṃ prati
yathā mamodyamo nityaṃ tathāyaṃ jīvatāṃ dvijaḥ.
tato vipraḥ samuttasthau vyādhimuktaḥ punaryuvā.

Wie hier Anasūyā den Brahmanen, so erweckt Mbh. 14, 69, 19ff. Kṛṣṇa den totgeborenen Parikṣit durch eine Wahrheitsbeteuerung: „Nicht habe ich jemals etwas Unwahres gesagt auch bei gleichgültigen Sachen, und nicht habe ich dem Kampfe den Rücken gekehrt: so (wahr dies ist) soll dieser lebendig werden. So wahr mir der Dharma lieb ist und ganz besonders der brahmanische, so wahr soll dieser totgeborene Sohn Abhimanyus leben. So wahr ich nicht wüßte, daß ich in meinen siegreichen Kämpfen jemals in Bedrängnis gewesen wäre — um dieser Wahrheit willen soll dies tote Kind leben. So wahr Wahrheit und Dharma beständig in mir ruhen, so wahr soll dies tote Kind Abhimanyus leben. So wahr ich Kaṃsa und Keśin zu Recht erschlagen habe — um dieser Wahrheit willen soll der Knabe jetzt wieder lebendig werden.“[1] Und sogleich beginnt das Kind zu zucken und wird langsam lebendig.

Zwei ganz bekannte Beispiele von Wahrheitsbetätigungen finden sich im Nalaliede. Durch die erste zwingt Damayantī die Götter, die beim Svayaṃvara Nalas Gestalt angenommen haben, in ihrer wahren Gestalt zu erscheinen, damit sie Nala erkennen kann (Mbh. 3, 57, 17ff.): „So wahr ich, (schon) als ich die Botschaft der Gänse vernommen, den Niṣadhafürsten zum Gemahl gewählt habe — um dieser Wahrheit willen sollen die Götter mir ihn zeigen. So wahr ich weder in Gedanken noch in Worten treulos bin — um dieser Wahrheit willen sollen die Götter mir ihn zeigen. So wahr er, der Niṣadhafürst, mir von den Göttern zum Gemahl bestimmt ist, um dieser meiner Wahrheit willen sollen die Götter mir ihn zeigen. So wahr ich dies Gelübde unternommen habe, um Nalas Gunst zu gewinnen — um dieser meiner Wahrheit willen sollen die Götter mir ihn zeigen, und die hohen Herren Welthüter sollen ihre eigene Gestalt annehmen, damit ich den Fürsten Puṇyaśloka erkennen möge.“[2] Und sofort geschieht, was Damayantī verlangt.

---

[1] *noktapūrvaṃ mayā mithyā svaireṣv api kadācana*
na ca yuddhāt parāvṛttas tathā saṃjīvatām ayam.
yathā me dayito dharmo brāhmaṇaś ca viśeṣataḥ
abhimanyoḥ suto jāto mṛto jīvatv ayaṃ tathā.
yathāhaṃ nābhijānāmi vijaye tu kadācana
virodhaṃ tena satyena mṛto jīvatv ayaṃ śiśuh.
yathā satyaṃ ca dharmaś ca mayi nityaṃ pratiṣṭhitau
tathā mṛtaḥ śiśur ayaṃ jīvatād abhimanyujaḥ.
yathā kaṃsaś ca keśī ca dharmeṇa nihatau mayā
tena satyena bālo 'yaṃ punaḥ saṃjīvatām ayam.

[2] *haṃsānāṃ vacanaṃ śrutvā yathā me naiṣadho vṛtaḥ*
patitve tena satyena devās taṃ pradiśantu me.
manasā vacasā caiva yathā nābhicarāmy aham

Das gleiche Motiv kehrt in einer Legende des Divyāvadāna wieder. Als Sudhana, der menschliche Gatte der Kinnarī Manoharā, zum Hofe ihres Vaters kommt, um die Verlorene zu suchen, soll er sie unter tausend Kinnarīs herausfinden. Darauf spricht er: „So wahr du, Drumas Tochter, meine Manoharā, hier stehst, schnell tritt um dieser Wahrheit willen vor, Manoharā!“[1] Und sofort tritt Manoharā vor.

Durch eine zweite Wahrheitsbeteuerung schützt sich die von Nala im Walde verlassene Damayantī vor der Zudringlichkeit des Jägers, indem sie spricht: „So wahr ich auch nicht einen Gedanken je auf einen andern Mann als den Niṣadhafürsten gewandt habe, soll dieser Jäger tot zu Boden fallen!“ Und sowie sie diese Worte gesprochen hat, sinkt der Jäger nieder wie ein verbrannter Baum[2].

〈Eine originelle Wahrheitsbetätigung leistet sich Mahāśvetā in der Kādambarī, um sich eines zudringlichen Liebhabers zu erwehren. Sie erzählt es selbst, wie sie ihn zuerst geschmäht, daß er wie ein Papagei ohne Sinn und Verstand zu ihr von Liebe gesprochen, und wie sie ihm gedroht habe, ihm darum auch das Schicksal einer Wiedergeburt als Papagei zu bereiten. Dann fährt sie fort:〉[3] „Nach diesen Worten wandte ich mich dem Monde zu und sprach wiederum mit zusammengelegten Händen: ‘Erhabener Gott, der ganzen Welt Scheiteljuwel, Welthüter! Wenn ich, seit ich den Herrn Puṇḍarīka erblickt, an keinen andern Mann auch nur im Herzen gedacht habe, dann soll durch dieses wahre Wort dieser elende Lügner in die von mir genannte Wiedergeburt verfallen.“[4] Und der so Verfluchte stürzt sofort tot zu Boden, um tatsächlich als Papagei Vaiśampāyana wiedergeboren zu werden. 〈Die Anrufung des Mondes bei dieser

---

tena satyena vibudhās tam eva pradiśantu me.
yathā devaiḥ sa me bhartā vihito niṣadhādhipaḥ
tena satyena me devās tam eva pradiśantu me.
yathedaṃ vratam ārabdhaṃ nalasyārādhane mayā
tena satyena me devās tam eva pradiśantu me
svaṃ caiva rūpaṃ kurvantu lokapālā maheśvarāḥ
yathāham abhijānīyāṃ puṇyaślokaṃ narādhipam.

[1] Divy. 459: *yathā drumasya duhitā mameha tvaṃ manoharā*
śīghram etena satyena padaṃ vraja manohare.

[2] 3, 63, 38: *yady ahaṃ naiṣadhād anyaṃ manasāpi na cintaye*
tathāyaṃ patatāṃ kṣudro parāsur mṛgajīvanaḥ.
uktamātre tu vacane tathā sa mṛgajīvanaḥ
vyasuḥ papāta medinyām agnidagdha iva drumaḥ

[3] Das in 〈〉 Stehende nach einem Konzeptfragment.

[4] Ed. Parab-Paṇśīkar (Bombay 1921) p. 530: *yadi mayā devasya puṇḍarīkasya darśanāt prabhṛti manasāpy aparaḥ pumān na cintitas, tad anena me satyavacanenāyam alīkakāmī madudīritāyām eva jātau patatu.*

Satyakriyā ist natürlich gänzlich zwecklos⟩[1] und zeigt nur, daß der eigentliche Sinn nicht mehr verstanden wurde.

Auch die Anwendung der Satyakriyā zum Schutz von Personen vor Gefahren ist dem Epos bekannt. Als der Tod ihre Schwiegereltern bedroht, spricht Sāvitrī (Mbh. 3, 297, 99 f.): „Ich erinnere mich nicht, je ein unwahres Wort gesprochen zu haben, auch nicht bei gleichgültigen Dingen. Um dieser Wahrheit willen sollen jetzt meine Schwiegereltern am Leben bleiben."[2]

Wie eine Gattin den Gatten durch Wahrheitsbeteuerung aus einer schlechten Wiedergeburt erlöst und in den Himmel kommen läßt, wird im 63. Taraṅga des Kathāsaritsāgara erzählt. Der Brahmane Bhavaśarman war während eines Gelübdes von einer seiner beiden Gattinnen zum Liebesgenuß verführt und deshalb als *jalapūruṣa* wiedergeboren worden. Um ihn zu erlösen, fällt seine Gattin auf die Kniee und spricht, indem sie zum Monde aufschaut (KSS. 63, 65): „Ihr Welthüter! Wenn ich wahrhaftig eine treue, dem Gatten gehorsame Frau bin, dann soll dieser mein Gatte jetzt, von dem Leben im Wasser erlöst, in den Himmel kommen!"[3] Darauf senkt sich ein Vimāna hernieder, und Mann und Frau fahren auf ihm zum Himmel empor.

Daß die Unwahrheit den Menschen dem Tode verfallen läßt, während die Wahrheit vor ihm schützt und ihn überwindet, lehrt die Geschichte des frommen Sudarśana (Mbh. 13, 2), die zugleich zeigt, wie nahe sich die Satyakriyā mit Eid und Ordal berührt. Sudarśana hat das Gelübde getan, jedem Gast jeden Wunsch zu erfüllen, und hat seiner Frau die unbedingte Beachtung dieses Gebotes auch während seiner Abwesenheit eingeschärft. Der Todesgott spricht, während Sudarśana gegangen ist, Brennholz zu holen, in Brahmanengestalt bei der Frau vor und begehrt sie selbst. Eingedenk des strengen Befehls ihres Gatten ist sie ihm zu Willen. Sudarśana kehrt zurück, und der Tod hofft nun, ihn dadurch in seine Macht zu bekommen, daß er angesichts der Entehrung seiner Gattin sein Gelübde brechen (sich also einer Unwahrheit schuldig machen) wird. Aber Sudarśana überantwortet ihm die Gattin ohne weiteres, bekräftigt sein Gelübde erneut mit einem feierlichen Schwur und schließt mit den Worten (13, 2, 75): „So wahr diese Rede

---

[1] In ⟨⟩ Konzeptfragment.

[2] *na smarāmy uktapūrvaṃ vai svaireṣv apy anṛtāṃ giram*
tena satyena tāv adya dhriyetāṃ śvaśurau mama.

[3] *bho lokapālāḥ satyaṃ ced ahaṃ sādhvī pativratā*
tad ambuvāsamukto 'dya svargaṃ yātv eṣa me patiḥ.

von mir jetzt nicht unwahr gesprochen ist, so wahr dies ist, sollen die Götter mich schützen oder verbrennen."[1] Darauf erhebt sich in allen Himmelsrichtungen Zustimmungs- und Beifallsgeschrei, der Todesgott tritt aus der Hütte, gibt Sudarśana seine unverletzte Gattin zurück und bekennt sich geschlagen.

In höchst charakteristischer Weise verwendet Daṇḍin die Wahrheitsbetätigung im Daśakumāracarita. Der Glaube daran wird zwar beim gemeinen Volke vorausgesetzt, aber der aufgeklärte Dichter teilt ihn offenbar nicht, sondern er läßt ihn nur (im 8. Ucchvāsa) durch den schlauen Viśruta ausnutzen, um mittels eines Schwindelmanövers der Königin Vasundharā die Gunst des Volkes zu gewinnen. Vasundharā hat, nachdem ihr Gemahl Anantavarman von seinen Feinden getötet ist, bei ihrem Schwager, König Mitravarman, Zuflucht gesucht, der sie mit Liebesanträgen belästigt. Viśruta schickt ihr ein Gift und ein Gegengift und rät ihr, beide in Wasser aufzulösen. Dann soll sie den König zu sich locken, indem sie vorgibt, sie wolle ihm zu Willen sein, und soll ihm mit einem in das Giftwasser getauchten Kranz auf Brust und Gesicht schlagen mit den Worten: „Da, das soll ein Schwertstreich für dich sein, du Schurke, so wahr ich meinem Gemahl treu bin."[2] Dann soll sie den Kranz in das Wasser mit dem Gegengift tauchen und ihn ihrer Tochter umlegen: da so der König sterben, die Tochter aber gesund bleiben wird, so wird das Volk ihr als einer Satī anhängen[3]. Das Manöver gelingt vollkommen; das ganze Land staunt über die Wundermacht der Gattentreue, und man zieht die Schlußfolgerung: „Wer dem Gebot dieser Gattentreuen zuwiderhandelt, der könnte zu Asche werden."[4] Der Dichter macht sich hier über die Einfalt des Volkes geradezu lustig. Da die Königin ja ihrem Gatten tatsächlich die Treue hält, müßte nach der Auffassung, wie sie uns bisher entgegengetreten ist, ihre Satyakriyā genügen, um den König tot zu Boden fallen zu lassen, und das Manöver mit Gift und Gegengift wäre ganz überflüssig.

---

[1] 71ff.: *prāṇā hi mama dārāś ca yac cānyad vidyate vasu*
atithibhyo mayā deyam iti me vratam āhitam.
niḥsaṃdigdhaṃ yathā vākyam etan me samudāhṛtam
tenāhaṃ vipra satyena svayam ātmānam ālabhe ...
yathaiṣā nānṛtā vāṇī mayādya samudīritā
tena satyena māṃ devāḥ pālayantu dahantu vā.

[2] Ed. Godbole-Paṇśīkar (Bombay 1922) S. 271: *sa evāyam asiprahāraḥ pāpīyasas tava bhavatu yady asmi pativratā.*

[3] *satīty evaināṃ prakṛtayo 'nuvartiṣyante.*

[4] *yo 'syāḥ pativratāyāḥ śāsanam ativartate sa bhasmaiva bhavet.*

3. Allgemeine Wahrheiten als Gegenstand der Beteuerung

In allen bisher angeführten Beispielen bezog sich die Wahrheitsbeteuerung auf persönliche Verhältnisse des Sprechers oder auf Umstände des gerade vorliegenden Falles. Mit Vorliebe werden eigene Tugenden oder gute Taten beteuert; wenn dabei für Frauen die eheliche Treue die Hauptrolle spielt, so ist dies nicht nur an sich das Nächstliegende, sondern auch insofern besonders wirkungskräftig, als ja für die indische Auffassung Treue = Wahrheit, Untreue = Unwahrheit ist; die treue Gattin ist die *satī*. Aber es zeigt sich schon im Kaṇhadīpāyanajātaka (S. 491 f.), daß man auch unrühmliche und peinliche Dinge beteuern kann, wenn sie nur wirklich wahr sind; und so ist es nicht verwunderlich, daß nicht selten auch Beteuerungen ganz allgemeinen Inhalts, ohne Bezug auf die Verhältnisse des Sprechers oder des betreffenden Falles, vorkommen.

Im Sāmajātaka folgt (nur) in der Palifassung auf die Saccakiriyā der Eltern (oben S. 489) noch die einer auf dem Berge Gandhamādana wohnenden Göttin. Sie macht eine doppelte Saccakiriyā, beide Male mit dem auch von den Eltern gebrauchten Schluß *etena saccavajjena visaṃ sāmassa haññatu*. Die erste Beteuerung lautet, es gebe niemand, der ihr lieber sei als Sāma. Die zweite aber stellt einfach fest, daß auf dem Berge Gandhamādana alle Bäume duften[1]: So wahr dies sei, solle des Sāma Gift vernichtet sein[2].

Kann man hier immerhin noch eine Beziehung zum Wohnsitz der Sprecherin feststellen, so fehlt auch diese ⟨in[3] dem *jūtagīta*, das der König im Aṇḍabhūtajātaka (62) singt, um im Spiel mit seinem Purohita stets zu gewinnen: „Alle Flüsse gehen in Krümmen, alle Wälder bestehen aus Holz, alle Weiber begehen Sünde, wenn sie Verführer finden.“[4] Die Kraft dieses Liedes beruht einzig und allein auf dem Aussprechen einer allgemeinen Wahrheit; der Zauber ist daher auch in dem Augenblick gebrochen, wo der Purohita, der in

---

[1] G. 104: *sabbe vanā gandhamayā pabbate gandhamādane.*

[2] Lüders selbst nennt oben S. 17 dies eine „ganz triviale“ Wahrheit. Man darf aber vielleicht vermuten, daß der „Sinn“ dieser Wahrheit, der ihr die Wirkungskraft verleiht, in der Übereinstimmung des Duftes der Bäume mit der Aussage des Bergnamens besteht: der Name Gandhamādana wird durch den Duft der Bäume „bewahrheitet“.

[3] Das in ⟨⟩ Stehende aus zwei durchgestrichenen, mit 121, 122 paginierten Reinschriftblättern.

[4] *sabbā nadī vaṃkagatā sabbe kaṭṭhamayā vanā | sabb'itthiyo kare pāpaṃ labhamānā nivātake.*

seinem Hause ein Mädchen hat, das keinen andern Mann als ihn kennt, hinzufügen kann: „außer meinem Mädchen.“〉

Um allgemeine Wahrheiten ohne jeden Bezug auf den Sprecher oder die Umstände des Falles handelt es sich auch in der im Divyāvadāna (S. 153—155) erzählten Geschichte vom Prinzen Kāla, dem sein Bruder, König Prasenajit Kauśala, auf Grund einer verleumderischen Beschuldigung, seinen Harem verletzt zu haben, Hände und Füße hat abschneiden lassen. Kāla klagt dem Buddha sein Leid, auf dessen Anweisung Ānanda zu dem Prinzen tritt, seine Hände und Füße an ihre Stellen legt und spricht: „Was immer es für Wesen gibt, fußlose oder zweifüßige oder vierfüßige oder vielfüßige, bis zu solchen, die weder bewußt noch unbewußt sind, an der Spitze dieser Wesen wird der heilige vollkommen erleuchtete Tathāgata genannt. Was immer es für Dharmas gibt, gestaltete oder ungestaltete, an deren Spitze wird der Dharma Leidenschaftslosigkeit genannt. Was immer es für Gemeinden oder Vereine oder Körperschaften oder Gesellschaften gibt, an deren Spitze wird die Gemeinde der Jünger des Tathāgata genannt. Durch dieses wahre Satyavākya soll dein Körper wie vordem werden.“ Und sowie er so sprach, wurde der Körper des Prinzen Kāla wie vordem[1].

Die gleiche Beteuerung, daß der Buddha das vorzüglichste aller Wesen sei, entscheidet im Avadānaśataka (I 9) einen Streit zwischen einem Sektenanhänger (*tīrthikopāsaka*) und einem Śrāvaka. Zuerst macht der Sektierer die folgende, hier *satyopayācana* genannte Wahrheitsbeteuerung: „So wahr die sechs Lehrer mit Pūraṇa an der Spitze die vorzüglichsten in der Welt sind, sollen diese Blumen, dieser Weihrauch und dieses Wasser zu ihnen hingehen.“[2] Kaum hat er so gesprochen, so fallen die Blumen zur Erde nieder, das Feuer, in dem der Weihrauch brennt, erlischt, das Wasser versickert in der Erde. Darauf macht der Buddhist das folgende *satyopayācana*: „So wahr der Erhabene von allen Wesen das vorzüglichste ist,

---

[1] *upasaṃkramya kālasya rājakumārasya hastapādān yathāsthāne sthāpayitvāivam āha: „ye kecit sattvā apadā vā dvipadā vā catuṣpadā vā bahupadā vā yāvan naiva saṃjñino nāsaṃjñinas, tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhas teṣāṃ sattvānām agra ākhyātaḥ. ye kecid dharmāḥ saṃskṛtā vāsaṃskṛtā vā virāgo dharmas teṣām agra ākhyātaḥ. ye kecit saṃghā vā gaṇā vā pūgā* (lies so st. *yugā*) *vā parṣado vā, tathāgataśrāvakasaṃghas teṣām agra ākhyātaḥ. anena satyena satyavākyena tava śarīraṃ yathāpaurāṇaṃ bhavatu.“ sahābhidhānāt kālasya rājakumārasya śarīraṃ yathāpaurāṇaṃ saṃvṛttam.*

[2] *yena satyena pūraṇaprabhṛtayaḥ ṣaṭ śāstāro loke śreṣṭhā anena satyenemāni puṣpāṇy ayaṃ ca dhūpa idaṃ ca pānīyaṃ tān upagacchantu.*

sollen diese Blumen, Weihrauch und Wasser zum Erhabenen hingehen.“[1] Darauf fliegen die Blumen wie eine Schar von Gänsen, der Weihrauch wie eine Wolke, das Wasser wie ein Beryllsplitter durch die Luft nach dem Jetavana hin.

Steht in diesem Falle die Beteuerung in Beziehung zwar nicht zu den persönlichen Verhältnissen des Sprechers, aber zu dem zu entscheidenden Streitgegenstand, so fehlt wieder jede derartige Beziehung in den allgemeinen Lobpreisungen des Satyavākya, durch das in der bekannten Geschichte von Ānanda und dem Cāṇḍāla-Mädchen der Buddha die Bezauberung seines Jüngers durch die Mutter der Prakṛti zunichte macht. (Divyāvadāna S. 613:) ⟨„Bestand[2], Freiheit von Wiedergeburt, Freiheit von Leid, Heil sei allen lebenden Wesen, ein See, lauter und makellos, ruhig, überall ohne Gefahr. Bei dem die Leiden zur Ruhe gekommen sind, die Gefahren und die Bewegung, den verehren fürwahr die Götter und die alle Zauber kennenden Yogīs. Durch diese Wahrheitsverkündung sei Heil dem Mönche Ānanda.“[3]

Die bereits oben S. 492 festgestellte Verwandtschaft von Svastyayana und Satyakriyā tritt noch deutlicher im Ratanasutta des Suttanipāta (2,1) und Khuddakapāṭha zutage; im Mahāvastu (I 290ff.) wird der entsprechende Text (ein Segen, den der Buddha über die Stadt Vaiśālī spricht) geradezu als *svastyayanagāthā* bezeichnet. Der Palitext zählt zwölf auf den Buddha, den Dharma und den Saṃgha bezügliche Wahrheiten auf, durch deren Aussprechen man sich des Schutzes der Erd- und Luftgeister zu versichern glaubt. Als Beispiel möge Vers 6 dienen: „Die acht Personen, die von den Guten gepriesen werden — es sind vier Paare —, das sind die gabenwürdigen Jünger des Sugata. Was ihnen gegeben

---

[1] *yena satyena bhagavān sarvasattvānām agryo 'nena satyenemāni puṣpāṇi dhūpa udakaṃ bhagavantam upagacchatu.*

[2] Das in ⟨⟩ Stehende aus den S. 502 Anm. 3 genannten Reinschriftblättern.

[3] *sthitir acyutir anītiḥ svasti sarvaprāṇibhyaḥ*
saraḥ prasannaṃ nirdoṣaṃ praśāntaṃ sarvato 'bhayam
ītayo yatra śāmyanti bhayāni calitāni ca
taṃ vai devā namasyanti sarvasiddhāś ca yoginaḥ
etena satyavākyena svasty ānandāya bhikṣave.

Die Zeile *sthitir . . . prāṇibhyaḥ* gehört natürlich zu den Versen und ist nicht Prosa, wie die Herausgeber annehmen. Der Schluß lautete ursprünglich sicherlich: *suvatthi savvapāṇinaṃ*. Die folgende Zeile ist offenbar verderbt. Das *etena satyavākyena* ist sicherlich Übersetzung von *etena saccavajjena*, wie es u.a. Jāt. 489, 3; 499, 23. 25 erscheint.

worden ist, bringt großen Lohn. Auch dies ist ein ausgezeichneter Edelstein im Saṃgha. Durch diese Wahrheit sei Heil.“[1])

Auch in der brahmanischen Literatur des Mittelalters findet sich eine Wahrheitsbeteuerung allgemeinen Inhalts, die sachlich eine Parallele zu der oben S. 503 f. behandelten Geschichte des Avadānaśataka darstellt. Im 1. Sarga des Śaṅkaradigvijaya wird berichtet, wie Kumārila die Buddhisten besiegte. Im Streite zwischen ihm und seinen buddhistischen Gegnern will der König demjenigen den Sieg zuerkennen, der sich von einer Bergspitze hinabstürzt und dabei unverletzt bleibt. Die Buddhisten schauen sich darauf nur verlegen an, Kumārila aber ersteigt den Berg und stürzt sich hinab mit den Worten (V. 75): „Wenn die Veden die Autorität sind, so soll mir keinerlei Schaden widerfahren“[2], und er schwebt hinab wie ein Klumpen Baumwolle.

Eine allgemeine Wahrheit, die nichts mit den Verhältnissen des Sprechers zu tun hat, enthält endlich auch der Chānd. Up. 3, 11, 2 zitierte Śloka: „Nicht fürwahr ist (die Sonne) jemals dort untergegangen (und) aufgegangen; ihr Götter, kraft dieser Wahrheit möge ich nicht um das Brahman kommen.“[3]

4. Die Satyakriyā im Veda und im Awesta

Der Saccakiriyā bzw. dem Satyavacana, Satyavākya usw. des Mittelalters genau entsprechende „Wahrheitsbetätigungen“ finden sich aber auch schon im Ṛgveda. So heißt es 1, 21, 6 mit genau der gleichen Formel *tena satyena*, die uns bei den späteren Satyavākyas so oft begegnete: „Um dieser Wahrheit willen sollt ihr, Indra und Agni, an aussichtsreicher Stelle wachen und Schutz gewähren.“[4] Was diese letzte Strophe des Liedes als *satyá* bezeichnet, sind die Aussagen, Bitten und Lobpreisungen der vorhergehenden fünf Strophen.

10, 37, 2 bezeichnet der Dichter seine Wahrheitsbeteuerung mit einem dem klassischen *satyavacana* bzw. *satyavākya* genau entsprechenden Ausdruck als *satyókti*: „Diese meine Wahrheitsverkün-

---

[1] *ye puggalā aṭṭha sataṃ pasatthā cattāri etāni yugāni honti*
te dakkhiṇeyyā sugatassa sāvakā etesu dinnāni mahapphalāni
idaṃ pi saṃghe ratanaṃ paṇītaṃ etena saccena suvatthi hotu.

[2] *yadi vedāḥ pramāṇaṃ syur bhūyāt kācin na me kṣatiḥ.*

[3] *na vai tatra nimumloca nodiyāya kadācana*
devās tenāhaṃ satyena mā virādhiṣi brahmaṇā.

[4] *téna satyéna jāgṛtam ádhi pracetúne padé | índrāgnī śárma yacchatam.*

dung soll mich schützen überall, so weit sich Erde und Himmel dehnen und die Tage: ‘alles andere, was sich regt, geht zur Ruhe, aber alle Tage strömen die Wasser, alle Tage geht auf die Sonne.’“[1]

Hier wie in 1,21,6 ist für „Wahrheit“ das jüngere Wort *satyá* verwandt, das besonders im 10. Buche bereits im Begriffe ist, das alte *ṛtá* zu verdrängen. Aber der *satyókti* von 10,37,2 entspricht 10,35,8 genau der Ausdruck *ṛtásya pravácana*: „Helfen möge mir diese Verkündigung der Wahrheit über die Götter, deren wir Menschen gedacht haben: ‘Alle Morgen geht als Späher die Sonne auf; zum Heile flehen wir den entflammten Agni an.’“[2]

An anderer Stelle wird der wahre Ausspruch, von dem man Schutz erhofft, einfach als *ṛtá* bezeichnet:

> 7,101,6: „Er (Parjanya) ist der befruchtende Stier der stets wiederkehrenden (Pflanzen), in ihm ist die Seele von allem, was da geht und steht. Diese Wahrheit schütze mich zu hundertjährigem Leben“[3];
>
> 8,97,14f.: „Du, Indra, verstehst diese Burgen mit Gewalt zu zerstören, du Kraftvoller, Starker; vor dir zittern alle Welten, Himmel und Erde, in Furcht. Diese Wahrheit schütze mich, tapferer, wunderbarer Indra; wie über Wasser, du Vajraträger, bringe mich über viel Ungemach hinüber.“[4]

In 3,54,3 ist es offenbar die in der zweiten Hälfte der Strophe ausgesprochene Bitte, die als *ṛtá* bezeichnet wird: „Von euch aus, Himmel und Erde, soll das Ṛta wahr werden („in Erfüllung gehen“): helfet uns zu großem Wohlergehen.“[5]

Die Schutzfunktion des Ṛta haben wir bereits aus 8,27,19f. (oben S. 476) kennengelernt. Auch in 5,66,5 ist, wenn auch die Inter-

---

[1] *sá mā satyóktiḥ pári pātu viśváto dyávā ca yátra tatánann áhāni ca | víśvam anyán ní viśate yád éjati viśvāhāpo viśvāhód eti sûryaḥ.*

[2] *pípartu mā tád ṛtásya pravácanaṃ devānāṃ yán manuṣyà ámanmahi | víśvā íd usrá spáḷ úd eti sûryaḥ svasty àgníṃ samidhānám īmahe.* — Auch der letzte Pāda gehört noch mit zu dem *ṛtásya pravácanam.*

[3] *sá retodhá vṛṣabháḥ śáśvatīnāṃ tásminn ātmá jágatas tasthúṣaś ca | tán ma ṛtám pātu śatáśāradāya.*

[4] *tvám púra indra cikíd enā vy ójasā śaviṣṭha śakra nāśayádhyai | tvád víśvāni bhúvanāni vajrin dyávā rejete pṛthiví ca bhīṣá || tán ma ṛtám indra śūra citra pātv apó ná vajrin duritáti parṣi bhûri.* Vgl. weiter 1,185,10 (oben S. 422).

[5] *yuvór ṛtáṃ rodasī satyám astu mahé ṣú naḥ suvitáya prá bhūtam.* — Zu der Genitiv-Konstruktion *yuvóḥ . . . satyám astu* vgl. 1,98,3 *táva tát satyám astu*; 1,1,6 *távét tát satyám*, unten S. 640f. Zu *ṛtá* „Bitte“ vgl. auch 1,185,10 (oben S. 422).

pretation im einzelnen fraglich sein mag, doch soviel deutlich, daß der Dichter von der Verkündigung seines Liedes als des *ṛtá* spricht, um dann in V. 6 die Bitte um den Schutz Mitras und Varuṇas folgen zu lassen. Geldner übersetzt die beiden Strophen: „Diese hohe Wahrheit (verkünde ich), o Erde, wenn die Ṛṣis Ruhm suchen: Sie[1] überholen im Laufe die beiden pünktlich und breit dahineilenden. Daß wir, o Mitra (und Varuṇa), ihr mit den Augen Wandernden, und unsere Lohnherren in eurer umfassendsten, vielschützenden Herrschaft Zuflucht finden möchten."[2]

Die gleiche Anschauung von der Wirkung wahrer Aussprüche begegnet auch in den rituellen Mantras. So heißt es ŚBr. 2,3,1,30: „(Am Abend) opfert er mit den Worten (VS. 3,9): 'Agni ist das Licht, das Licht ist Agni, Svāhā!', und am Morgen mit den Worten: 'Die Sonne ist das Licht, das Licht ist die Sonne, Svāhā!' So wird mit der Wahrheit geopfert; denn wenn die Sonne untergeht, dann ist Agni das Licht, wenn die Sonne aufgeht, dann ist die Sonne das Licht. Wahrlich, was mit der Wahrheit geopfert wird, das gelangt zu den Göttern."[3] Hier ist es also der Wahrheitsgehalt der Aussprüche „Agni ist das Licht" usw., der bewirkt, daß die Opfergabe zu den Göttern gelangt, und die ausgesprochenen Wahrheiten sind ganz allgemeiner Natur.

Ähnlich allgemeine Wahrheiten zitiert auch der Dichter von AV. 4,18,1: „Das Licht ist gleichartig wie die Sonne, die Nacht ist gleich groß wie der Tag; ich mache ein *satyá* zur Hilfe: kraftlos sollen die Zauberinnen sein."[4] Der Ausdruck *satyáṃ kṛṇomi* ist sozusagen die verbale Umschreibung des unbelegten, aber als Vorstufe von Pali *saccakiriyā* vorauszusetzenden *satyakriyā*. Die Verbindung von *satya* mit *kṛ* in dem Sinne von „einen wahren Ausspruch tun, eine Wahrheitsbeteuerung (zu magischen Zwecken) ausführen" hat ihr Gegenstück in dem häufigen *bráhma kṛ*, das, wie später zu zeigen,

---

[1] Nach Geldner „wohl die Wagen, d.h. die Lieder der Ṛṣis, die die beiden Götter in ihrem Lauf einholen". Oldenberg (Noten) übersetzt: „Sie (die Ṛṣis) überströmen mit ihren (Bitt)gängen die beiden genugsam weit sich Ausbreitenden (Mitra und Varuṇa)."

[2] *tád ṛtám pṛthivi bṛhác chravaëṣá ṛṣīṇām | jrayasānắv áram pṛthv áti kṣaranti yắmabhiḥ || ắ yád vām īyacakṣasā mítra vayáṃ ca sūráyaḥ | vyáciṣthe bahupắyye yátemahi svarắjye.*

[3] *sa juhoti | agnir jyotir jyotir agniḥ svāhety atha prātaḥ sūryo jyotir jyotiḥ sūryaḥ svāheti tat satyenaiva hūyate yadā hy eva sūryo 'stam ety athāgnir jyotir yadā sūrya udety atha sūryo jyotir, yad vai satyena hūyate tad devān gacchati.*

[4] *samáṃ jyótiḥ sûryeṇắhna rắtrī samắvatī | kṛṇómi satyám ūtáye 'rasắḥ santu kṛ́tvarīḥ.*

nicht die Abfassung, sondern die Rezitation eines *brāhman* bezeichnet.

Als ältere Vorstufe eines *satyáṃ kṛ* ist ein *ṛtáṃ kṛ* vorauszusetzen, und tatsächlich ist es 2,30,1 belegt[1]: *ṛtáṃ devā́ya kṛṇvaté savitrá índrāyāhighné ná ramanta ā́paḥ*, „Dem ein Ṛta machenden (d.h. eine zaubermächtige Wahrheit aussprechenden) Gotte Savitṛ, Indra dem Drachentöter stehen die Wasser nicht still.“ Indem Indra (nur von ihm ist in den ersten drei Strophen des Liedes die Rede) die Ströme fließen macht, übt er eine Tätigkeit aus, die der Funktion Savitṛs zu vergleichen ist; man könnte *savitré* hier ohne weiteres als Appellativ übersetzen, doch klingt der Gottesname natürlich unüberhörbar mit. Die Tat des Fließenmachens der Wasser aber vollbringt Indra durch eine „Wahrheitsbetätigung“, eine Satyakriyā.

Aber auch die Verbindung von *satyá* mit *kṛ* findet sich wenigstens an einer bisher nicht richtig verstandenen Stelle auch im ṚV. 10, 111,1 fordert der Dichter auf[2]: „Ihr Verständigen, tragt ein Lied vor, so wie die Gedanken der Menschen sind[3]. Den Indra, wollen wir herbeibewegen *satyaíḥ kṛtébhiḥ*, denn dieser Held findet als Liederfreund sich ein.“[4] Ludwig übersetzt: „Bewegen wir Indra uns zu nahen mit sich bewährenden Taten“, was in dieser Form unmöglich sein dürfte; man könnte höchstens übersetzen: „den Indra wollen wir um der wahren Taten willen herbewegen.“ Aber das scheint doch gezwungen. Anders versteht Graßmann die Worte: „Durch heil'ge Werke laßt uns Indra herziehn.“ Das kann nicht richtig sein. Denn wenn auch *kṛtá* vielleicht das Opferwerk bedeuten kann, so paßt doch zu Graßmanns Auffassung nicht die folgende Begründung, daß Indra als Liederfreund sich einfinde. Geldner übersetzt: „Den Indra wollen wir durch seine wahrhaften Taten herbringen, denn der Held ist als lobsüchtig bekannt“, und bemerkt dazu: „Entweder durch seine wahrhaften Taten, indem wir sie besingen — dafür spricht d (vgl. 10,112,1[d]) — oder durch unsere wahrhaften Werke, d.h. unsere Opfer und Loblieder (so Sāy. [*yathārthabhūtaiḥ stotraiḥ*]).“ Allen diesen Interpretationen ist ge-

---

[1] Diese Stelle nicht in KN; Mat.: „Savitṛ macht das Ṛta (*ṛtáṃ kṛṇoti* 2, 30, 1) (behandelt).“

[2] Für die Behandlung dieser Stelle ist ein Konzeptbruchstück verwandt, das jedoch noch nicht auf Geldners Übersetzung Bezug nimmt.

[3] Geldner übersetzt: „Wie gerade die Gedanken der Herren sind“ und versteht unter den Herren die Opferherren. Gemeint ist vielmehr: soweit die Erkenntnis der Menschen geht.

[4] *mánīṣiṇaḥ prá bharadhvam manīṣā́ṃ yáthā-yathā matáyaḥ sánti nṛṇā́m* ‖ *índraṃ satyaír érayāmā kṛtébhiḥ sá hí vīró girvaṇasyúr vídānaḥ.*

meinsam, daß sie *kṛtaíḥ* als Subst., *satyaíḥ* als Adj. dazu fassen. In Wirklichkeit ist es umgekehrt: die „gemachten Wahrheiten", durch die Indra hergezogen werden soll, sind die verkündeten wahren Lieder, die sein Erscheinen erzwingen; *satyaíḥ kṛtébhiḥ* heißt also einfach soviel wie „durch Satyakriyās".

Der Glaube an die magische Wirkung des wahrgesprochenen Wortes reicht aber sogar noch hinter den Ṛgveda zurück; er ist — ebenso wie die Konzeption des Ṛta überhaupt — gemeinarisch. Das beweist ein Abschnitt aus dem Ardvīsūr Yašt des Awesta, der in der Wolff-Bartholomaeschen Übersetzung folgendermaßen lautet (Yt. 5,76—78): „Ihr (der Arədvī) opferte Vistarav, der Naotaride, bei dem Wasser Vītaŋuhaitī, (indem) er in wahrgesprochener Rede also mit Worten sprach: 'Das (ist) nach der Wahrheit, das richtig gesagt, o gewaltige makellose Arədvī, daß von mir soviel Daēva-anbeter zu Boden gestreckt (wurden), als ich Haare auf dem Kopf trage. So mach du mir denn, o gewaltige makellose Arədvī, einen trockenen Durchgang frei über die gute Vītaŋuhaitī weg!' Herzu floß die gewaltige makellose Arədvī . . . Die einen Wasser ließ sie stillstehen, die anderen machte sie weiterfließen; (so) machte sie einen trockenen Durchgang frei über die gute Vītaŋuhaitī weg."[1]

Die Entsprechung dieser Wahrheitsbeteuerung des Vistarav und ihrer Wirkung mit den indischen Satyakriyās ist vollständig.

VI. DIE MAGISCHE KRAFT DES ṚTA IN DEN VEDISCHEN MYTHEN

Es steht somit fest, daß der in den Satyakriyā-Geschichten des indischen Mittelalters zum Ausdruck kommende Glaube an die Wundermacht des wahrgesprochenen Wortes auch schon in vedischer Zeit bestand. Diese Erkenntnis öffnet den Weg zum Verständnis der wichtigen Rolle, die die magische Kraft des Ṛta in einer ganzen Anzahl von vedischen Mythen spielt. Hier ist an erster Stelle als weitaus Wichtigstes zu nennen:

---

[1] *tąm yazata vistauruš yō naotairyąnō upa āpəm yąm vītaŋuhaitīm ərəžuχδāṯ paiti vačaŋhaṯ uiti vačəbiš aoŋanō: „tā bā aša tā aršuχδa, arədvī sūre anāhite, yaṯ mē avavaṯ daēvayasnanąm niŋatəm yaθa sārəma varsanąm barāmi. āaṯ mē tūm, arədvī sūre anāhite, huškəm pəšum raēcaya tarō vaŋuhīm vītaŋuhaitīm."* *upa.tačaṯ arədvī sūra anāhita . . . arəmaēštå anyå āpō kərənaoṯ, fraša anyå fratačat, huškəm pəšum raēcayaṯ tarō vaŋuhīm vītaŋuhaitīm.*

1. Das Ṛta als Öffner des Vala

Oldenberg sagt (Rel. d. Veda[1] S. 145f.) von den Aṅgiras: „Es heißt auch, daß sie den Felsen geöffnet haben ‘durch das Ṛta’ (d.h. das Recht); es wird als ein zu dem Recht der ewigen Weltordnung gehöriger Vorgang aufgefaßt, daß sie diese Tat vollbringen mußten.“ Damit wird in den Veda eine Art Schicksalsglauben hineingetragen, der ihm im übrigen vollkommen fremd ist. In der 2. Auflage seines Werkes hat denn auch Oldenberg selbst seine Formulierung wenigstens etwas gemildert: „in ihrem heiligen Tun und in dessen Wirkungen manifestiert sich das Recht der ewigen Weltordnung.“ Geldners Auffassung ist im wesentlichen die gleiche; er übersetzt in den betreffenden Stellen *ṛténa* mit „von Rechts wegen“, „nach dem Rechte“ u. ä., gelegentlich allerdings auch durch „auf dem rechten Wege“ oder noch anders.

Von der Öffnung des Vala durch das Ṛta ist an zahlreichen Stellen die Rede.

4,3,11: „Sie warfen den Felsen auseinander, ihn spaltend durch das Ṛta; es brüllten die Aṅgiras zusammen mit den Kühen.“[1] Das „Brüllen“ der Aṅgiras bezeichnet, wie zahlreiche nachher anzuführende Stellen beweisen, ihre Zauberlieder, auf die die Kühe im Innern des Felsens antworten. Diese Zauberlieder, bzw. die in ihnen wirksame Wahrheit, bezeichnet das Ṛta, mit dem der Fels gespalten wird.

Nach 10,62,2 nimmt die Spaltung ein volles Jahr in Anspruch: „Die Väter, die den aus Kühen bestehenden Schatz heraustrieben, in einem Jahr durch das Ṛta den Vala spalteten.“[2]

3,31,21 heißt es in a, der Vṛtratöter habe als Rinderherr die Rinder zugewiesen[3], wonach c fortfährt: „und die Reichtümer zuweisend durch das Ṛta schloß er auf alle seine Tore.“[4]

In Str. 5 des gleichen Liedes[5] begegnet die beliebte Wendung vom „Pfad des Ṛta“ (oben S. 461ff.): „Die im festen (Felsen) befindlichen

---

[1] *ṛténādriṃ vy àsan bhidántaḥ sám áṅgiraso navanta góbhiḥ* (Geldner: „Von Rechts wegen haben sie spaltend den Felsen gesprengt“).

[2] *yá udā́jan pitáro gomáyaṃ vásv ṛténābhindan parivatsaré valám* (G.: „in Jahresfrist durch rechtes Werk die Höhle sprengten“).

[3] *ádideṣṭa vṛtrahā́ gópatir gā́.*

[4] *prá sūnṛ́tā diśámāna ṛténa dúraś ca víśvā avṛṇod ápa svā́ḥ* (G.: „und die Gnadenbeweise nach dem Rechte zuweisend . . .“).

[5] *vīḷaú satī́r abhí dhī́rā atṛndan prācā́hinvan mánasā saptá víprāḥ | víśvām avindan pathyā̀m ṛtásya prajānánn ít tā́ námasā́ viveśa.* [Diese Stelle weder in KN noch in Mat.]

(Kühe) erbohrten die Weisen, die sieben Inspirierten trieben (sie) durch das Denken (des Ṛta)[1] vorwärts. Sie fanden den ganzen Pfad des Ṛta. (Diesen) erkennend drang er durch Namas zu ihnen ein.“ Geldner übersetzt die zweite Strophenhälfte: „Sie fanden jeglichen richtigen Weg. Der Kundige hat (seitdem) mit seiner Anbetung diese eingeschlagen“ und bemerkt dazu: „Der Sinn ist wohl: Die Vorgänge vor der Valahöhle sind der Ausgangspunkt für alle rituellen Gebräuche geworden. *tá* doch wohl gegen Pp. für *táḥ* sc. *pathyàḥ*.“ Nun wechseln gerade in diesem Hymnus als Vala-Sieger bzw. grammatische Subjekte fortwährend die Aṅgiras und Indra; das einzig Natürliche ist daher zweifellos, auch in Str. 5[d] als Subjekt des singularischen Verbums Indra zu verstehen. Das mit Geldner gegen Pp. zu lesende *táḥ* bezieht sich dann nicht auf einen Plural *pathyàḥ* (der statt des vom Text gebotenen *pathyàm* zu denken wäre!), sondern als Objekt von *á viveśa* auf die Kühe.

In dem Schlußvers des Liedes von Saramā und den Paṇis heißt es (10, 108, 11): „Durch das Ṛta sollen die brüllenden Kühe herauskommen.“[2] Auch Geldner verbessert das sinnlose *minatír* in *mimatír*, übersetzt aber hier *ṛténa* mit „auf dem rechten Wege“.

3, 31, 9 heißt es von den Aṅgiras: „Sie setzten sich nieder mit rinderbegehrendem Sinne mit Liedern, indem sie sich einen Weg machten zum *amṛta*-Sein[3]. Dieses eben war ihre lange Sitzung, durch die sie monatelang mit Hilfe des Ṛta ihr Ziel zu erlangen strebten.“[4] Geldner übersetzt ganz anders: „Diese ihre Opfersitzung ist auch jetzt noch häufig, der rechte Brauch, durch den sie die Monate zu gewinnen trachteten.“ Der Sinn des dritten Pādas soll sein: „auch jetzt noch feiern die Aṅgirasiden dieses Sattra“, und im letzten Pāda soll zum Ausdruck kommen, daß in dem Sattra der Aṅgiras die Zahl der Monate eine Rolle spiele, wofür auf Sāyaṇa zu 1, 62, 4 und TS. 7, 5, 1, 1 *táḥ saṃvatsarám āptvód atiṣṭhan* verwiesen wird. Dieser recht gewundenen Auslegung gegenüber ist es doch von vornherein das einzig Wahrscheinliche, daß hier *ṛténa* im selben Sinne und Zusammenhang steht wie in den übrigen vom

[1] Vgl. dazu die weiter unten behandelten Stellen 9, 102, 8; 6, 39, 2; 1, 71, 3; 10, 67, 8.

[2] *úd gávo yantu minatír ṛténa.*

[3] *amṛtatvá* ist nicht „Unsterblichkeit“ (so Geldner), sondern bedeutet soviel wie „nicht sterben müssen, sondern Nahrung haben“; ebenso im Awesta. [Über *amṛtatvá* „Lebendigsein, Leben“ vgl. jetzt P. Thieme, Studien z. indogerm. Wortkunde u. Religionsgesch. S. 26. 31.]

[4] *ní gavyatá mánasā sedur arkaíḥ kṛṇvānáso amṛtatváya gātúm | idáṃ cin nú sádanam bhūry eṣāṃ yéna mā́sāṁ ásiṣāsann ṛténa.*

Valamythus handelnden Stellen, und der unzweideutige Hinweis auf die lange Dauer der Bemühungen der Aṅgiras in der vorhin angeführten Stelle 10,62,2 macht es sicher, daß hier *mā́sān* „monatelang" heißt und nicht Objekt zu *ásiṣāsan* ist; daß dieses ohne Objekt gebraucht werden kann, zeigt 5,31,1, wo es von Indra heißt: *áriṣṭo yāti prathamáḥ síṣāsan*, „unbeschädigt fährt er als erster, sein Ziel zu erlangen strebend"[1].

Nach 10,138,1 haben die Priester „das Ṛta erdenkend" den Vala aufgesprengt[2]. Hier übersetzt Geldner ohne erkennbaren Grund *ṛtá* mit „Wahrheit": „auf Wahrheit bedacht".

Wieder anders drückt das gleiche 4,50,3 aus: „Bṛhaspati, was das fernste Jenseits ist, von da gekommen haben sich die die Wahrheit Erfassenden für dich (zum Opfer) niedergelassen."[3] Geldner übersetzt *ṛtaspṛ́śaḥ* mit „den rechten Brauch hegend".

1,72,8 heißt es von den Aṅgiras: „Die Andächtigen machten vom Himmel her die sieben Ströme ausfindig; die Tore des Reichtums fanden sie, weil sie das Ṛta kannten."[4]

9,102,8 wird die Vala-Öffnung Soma zugeschrieben: „Durch Einsicht, mit strahlenden Augen erschlossest du den Stall des Himmels, das Denken des Ṛta beim Opfer entsendend."[5] Geldner übersetzt: „Mit Umsicht mögest du durch deine klaren Augen des Himmels Hürde öffnen, der du die Erkenntnis des Gesetzes förderst — bei dem Opfer"; er erklärt *vrajáṃ diváḥ* als „die Hürde des Himmels, aus der die Götter am Morgen wie eine Rinderherde herauskommen". Parallelstellen gibt er nicht an, und es scheint auch nicht, daß eine solche Vorstellung anderswo belegt ist. Vor allem aber fehlt bei Geldners Übersetzung jeder Zusammenhang

---

[1] Geldner will als Subjekt den Wagen verstehen und übersetzt *prathamáḥ síṣāsan* „als erster Preiskämpfer". Der plötzliche Wechsel des Subjekts ist aber nicht gerechtfertigt, jedenfalls nicht durch *áriṣṭa*, das so und so oft von Personen gebraucht wird.

[2] *váhnaya ṛtám manvānā́ vy àdardirur valám. man* wird (noch in den Upaniṣads) speziell gebraucht von dem, was einem einfällt, der Erkenntnis, die einem kommt.

[3] *bṛ́haspate yā́ paramā́ parāvád áta ā́ ta ṛtaspṛ́śo ní ṣeduḥ*. Vgl. oben S. 450.

[4] *svādhyò divá ā́ saptá yahvī́ rāyó dúro vy ṛ̀tajñā́ ajānan*. Geldner übersetzt: „des rechten Weges kundig".

[5] *krátvā śukrébhir akṣábhir ṛṇór ápa vrajáṃ diváḥ | hinvánn ṛtásya dī́dhitim prā́dhvaré*. Die gleiche Wendung *hinvánn ṛtásya dī́dhitim* wird von Soma schon 9, 102, 1 gebraucht, hier deutlich auf die dichterische Inspirierung der Somapresser sich beziehend. Ebenso geht auf Agnis Tätigkeit als liederdichtender Hotṛ seine Bezeichnung in 3, 31, 1 als *vidvā́ṁ ṛtásya dī́dhitiṃ saparyán*, „als Wissender die Erkenntnis der Wahrheit (d.h. das Lied) darbringend".

zwischen den beiden Strophenhälften, während bei einer Beziehung auf den Valamythus ein einheitlicher Sinn sich ergibt: Beim Opfer der Aṅgiras hat Soma diese inspiriert und sie so das die Höhle öffnende Ṛta finden lassen. Daß die Stelle so zu verstehen ist, zeigt 5,29,3, wo nur für die Aṅgiras Indra eintritt: „Auch von diesem meinem wohlgepreßten Soma, ihr brahmankundigen Maruts, soll Indra trinken; denn diese Opfergabe fand für den Menschen die Kühe; nachdem er davon getrunken, schlug Indra den Drachen.“[1] Noch deutlicher ist 1,121,4, wo zu Indra gesagt wird: „Im Rausche dieses (Soma) gabst du die eingeschlossene brüllende Reihe der roten (Kühe) dem Ṛta.“[2] Genau wie zur Vṛtratötung hat also auch zur Vala-Öffnung der Soma Indra Mut und Kraft verliehen. Darum ist es auch kein Widerspruch, wenn (was auch Geldner annimmt) in 6,39,2 die Vala-Öffnung Soma zugeschrieben wird, im letzten Pāda aber als Satzsubjekt Indra erscheint: „Dieser hat begierig den Felsen um die Kühe (d.h. den die Kühe umschließenden Felsen) (gespalten)[3], der mit dem Ṛta Versehene sich verbündend mit den das Ṛta denkenden (Aṅgiras); er zerbrach den unzerbrechlichen Bergrücken des Vala; Indra bekämpfte die Paṇis mit Worten.“[4]

Statt des *ṛtásya dídhiti* von 9,102,8 finden wir 1,71,3 die ganz ähnliche Wendung *ṛtásya dhītí*, der wir schon oben (S. 433) als Umschreibung für „Lied“ begegnet sind: „Sie (die V. 2 genannten Aṅgiras) wirkten die Wahrheit; sie brachten das Denken an sie in Gang.“[5] 9,111,2 erscheint der Plural *ṛtásya dhītíbhiḥ* im 3. Pāda einer Strophe, deren Anfang von der Öffnung des Vala durch Soma berichtet: *tváṃ tyát paṇīnáṃ vido vásu sám mātṛ́bhir marjayasi svá á dáma ṛtásya dhītíbhir dáme*. Geldner übersetzt das: „Du fandest jenen Schatz der Paṇi's; mit den Müttern zusammen machst du im eigenen Hause sauber, mit den Gedanken an das Gesetz in dem

---

[1] *utá brahmāṇo maruto me asyéndraḥ sómasya súṣutasya peyāḥ | tád dhí havyám mánuṣe gā́ ávindad áhann áhim papivā́ṁ índro asya.*

[2] *asyá máde svaryàṃ dā ṛtā́yā́pīvṛtam usríyāṇām ánīkam.* Geldner übersetzt: „... gabst du ... der Rechtmäßigkeit (zurück).“ Gemeint ist aber das von den Aṅgiras betätigte Ṛta, das somit auch hier die eigentliche die Kuhbefreiung bewirkende Kraft ist. Zur Ausdrucksweise (Dat. *ṛtā́ya*) vgl. die S. 424f. behandelten Stellen 1, 153, 3 usw.

[3] Mit Geldner als Verbum *rujā́t* aus c vorauszunehmen.

[4] *ayám uśānáḥ páry ádrim usrā́ ṛtádhītibhir ṛtayúg yujānáḥ | rujád árugṇaṃ ví valásya sā́num paṇī́nr vácobhir abhí yodhad índraḥ.* Die von Oldenberg (zweifellos nach V. 3b) vorgeschlagene Änderung von *índraḥ* in einen Voc. *indra* ist nach dem oben Gesagten unnötig. Geldner übersetzt: „mit den das Rechte Erkennenden verbündet, mit dem Rechte im Bunde.“

[5] *dádhann ṛtáṃ dhanáyann asya dhītím.*

Hause.“ Über die Schwierigkeiten des 2. Pāda vgl. Geldners und Oldenbergs Noten; wie immer er zu erklären ist, man wird nicht zweifeln, daß mit den *ṛtásya dhītáyaḥ* die Lieder gemeint sind, die Soma bei der Pressung inspiriert, und daß die Erwähnung der Vala-Öffnung am Anfang der Strophe in diesem Zusammenhang erfolgt, weil Soma auch damals die öffnenden Lieder eingab.

Besonders bezeichnend für das mit höchster Energie und Anstrengung vor sich gehende Liedersingen der Aṅgiras vor der Vala-Höhle ist der Ausdruck *ṛtám āśuṣāṇáḥ*, „das Ṛta schnaufend“. 4,2,16 heißt es: „Und wie unsere Väter, die vormaligen, uralten, o Agni — das Ṛta schnaufend gelangten sie zur Klarheit, zur Erkenntnis, indem sie Hymnen sangen; den Boden spaltend deckten sie die rötlichen (Kühe) auf.“[1] Geldner übersetzt: „. . . die sich vor Alters für das Rechte ereiferten.“ Aber *á śvas* heißt nach Graßmann Wb. „schnaufen bei heftiger Bewegung oder Arbeit“, und was gemeint ist, erläutert 4,23,10ᵇ: *ṛtásya śúṣmas turayá́ u gavyúḥ*. Thieme zieht diese Stelle (Festschr. Schubring S. 5) heran für seine überzeugende Erklärung des 1,180,3 den Aśvins beigelegten Epithetons *ṛtapsū* als „deren Atemhauch die Wahrheit ist“ und übersetzt sie: „Das Schnauben der Wahrheit ist ein siegreicher Renner und Kuhgewinner“; er bemerkt dazu: „Die sieghafte, mit starkem Aufwand von Atemkraft ausgesprochene Wahrheit wird hier zunächst zum Schnauben konkretisiert und dann zum Roß verlebendigt.“ *ṛtám . . . āśuṣāṇáḥ* begegnet schon zwei Strophen vorher (4,2,14): *ádhā ha yád vayám agne tvāyá paḍbhír hástebhiṣ cakṛmá tanúbhiḥ | ráthaṃ ná kránto ápasā bhuríjor ṛtáṃ yemuḥ sudhyà āśuṣāṇáḥ*[2]. Nach Geldner bilden die Worte *ṛtáṃ yemuḥ sudhyà āśuṣāṇáḥ* „den Übergang zum Folgenden, indem die gegenwärtigen Sänger sich ihren Vorfahren gleichsetzen“. Er übersetzt: „Und (in allem) was wir, o Agni, deinetwegen mit Füßen, Händen und Leibern gemacht haben, mit der Arme Arbeit wie die, die einen Wagen machen, haben die Frommgesinnten an dem Rechte festgehalten, sich dafür ereifernd.“ Vielleicht wäre es richtiger, c mit d statt mit a, b zu verbinden und zu übersetzen: „Und was wir, o Agni, deinetwegen mit Füßen, Händen und Leibern getan haben — die Frommen haben, gleichsam einen Wagen mit der Arme Arbeit machend, das

---

[1] *ádhā yáthā naḥ pitáraḥ párāsaḥ pratnáso agna ṛtáṃ āśuṣāṇáḥ | śúcid ayan dídhitim ukthaśásaḥ kṣámā bhindánto aruṇír ápa vran* (= AV. 18,3,21, VS. 19, 69, TS. 2, 6, 12, 4; nur in AV. *āśuṣāṇáḥ* zu *āśaśānáḥ* verderbt).

[2] 4, 23, 10; 1, 180, 3; 4, 2, 14 nicht in KN und Mat.

Ṛta schnaufend dargebracht.“ Es wird also, wie auch sonst, die Tätigkeit des Liederdichters mit der des Zimmermanns oder Stellmachers verglichen.

Ganz ähnlich wie in 4, 2, 16 heißt es 4, 1, 13: „Unsere menschlichen Väter setzten sich dort hinzu, das Ṛta schnaufend; die im Fels eingepferchten gutmelkenden in der Höhle, die Kühe trieben sie heraus, die Morgenröten rufend.“[1] Die Strophe zeigt mit ihrem Wechsel zwischen Kühen und Morgenröten das auch sonst beim Valamythus zu beobachtende Schwanken zwischen der Befreiung wirklicher Kühe und kosmischen Ereignissen. So heißt es z. B. auch 10, 62, 3 im unmittelbaren Anschluß an die oben angeführte Strophe 10, 62, 2, wo von der Austreibung der Kühe und der Spaltung des Felsens die Rede war: „(Die Aṅgiras,) die durch das Ṛta die Sonne aufgehen machten am Himmel und ausbreiteten die Mutter Erde.“[2] Ähnliche kosmische Taten werden in 6, 39, 4 Soma zugeschrieben, nachdem dieser ebenfalls gerade vorher (6, 39, 2, oben S. 513) als Öffner des Vala gepriesen worden war: „Dieser Strahlende machte strahlen die Strahlenlosen; dieser machte die vielen (Uṣas) aufleuchten durch das Ṛta. Dieser fährt mit den durch die Wahrheit geschirrten Rossen, mit der lichtfindenden Nabe die Menschheit beglückend.“[3]

In der schon oben S. 457 angeführten Strophe 2, 23, 3 besteigt Bṛhaspati den „leuchtenden Wagen des Ṛta, den furchtbaren, die Feinde überlistenden, die Rakṣas tötenden, den Kuhstall spaltenden, die Sonne findenden.“[4] Daß das nicht der „Wagen des Gesetzes“

---

[1] *asmā́kam átra pitáro manuṣyā̀ abhí prá sedur ṛtám āśuṣāṇā́ḥ | áśmavrajāḥ sudúghā vavré antár úd usrā́ ājann uṣáso huvānā́ḥ.*

[2] *yá ṛténa sū́ryam ā́rohayan divy áprathayan pṛthivī́m mātáraṃ ví.*

[3] *ayáṃ rocayad arúco rucānò 'yáṃ vāsayad vy ṛ̀téna pūrvī́ḥ | ayám īyata ṛtayúgbhir áśvaiḥ svarvídā nā́bhinā carṣaṇiprā́ḥ.* Geldner: „. . . hat zu rechter Zeit die vielen (Morgen) scheinen lassen . . . mit den rechtzeitig geschirrten Rossen.“

[4] *ā́ . . . jyótiṣmantaṃ rátham ṛtásya tiṣṭhasi | bṛ́haspate bhīmám amitradámbhanaṃ rakṣohā́ṇaṃ gotrabhídaṃ svarvídaṃ.* — Mit einem andern, aber letztlich das gleiche meinenden Bilde schreibt 2, 24, 8 Bṛhaspati einen Bogen zu, der das Ṛta zur Sehne hat (*ṛtā́jyena kṣipréṇa bráhmaṇaspátir yátra vā́ṣṭi prá tád aśnoti dhánvanā*, Geldner: „Mit seinem schnellschießenden Bogen, dessen Sehne die Wahrheit ist, trifft B. dahin, wohin er will“). Die Waffe, deren sich Brahmaṇaspati im Valakampf bedient, ist eben die Wahrheit des Kultliedes, das Ṛta. [2, 24, 8 in KN früher, vgl. S. 480 Anm. 4.] — Vom Ṛta im Zusammenhang mit dem Valamythus ist auch 1, 132, 3 die Rede: *tát tú práyaḥ pratnáthā te śuśukvanā́ṃ yásmin yajñé vā́ram ákṛṇvata kṣáyam ṛtásya vā́r asi kṣáyam | ví tád vocer ádha dvitā́ntáḥ paśyanti raśmíbhiḥ | sá ghā vide ánv índro gavéṣaṇo bandhukṣídbhyo gavéṣaṇaḥ.* Die Rätsel der Strophe, die von

(Geldner) ist, sondern daß an allen Stellen, wo *ṛtá* im Valamythus erscheint, damit das durch seinen Wahrheitsgehalt magisch wirkende Kultlied bezeichnet wird, daß also *ṛtá* (oder *ṛtásya rátha*, *ṛtásya dídhiti* usw.) auch an diesen Stellen ein Synonym von *dhí*, *matí*, *arká*, *ukthá*, *bráhman*, *vácas* usw. ist, beweisen die zahllosen Stellen, an denen es heißt, daß der oder die Brecher des Vala diesen mit Gesang, mit Liedern, mit Worten usw. öffneten.

5,45,6: „Kommt, ihr Freunde, wir wollen das Lied machen, durch das die Mutter (Uṣas?) den Stall der Kühe aufschloß“[1];

Geldner als „ganz unsicher“, von Oldenberg (Noten) als „dunkel“, vom pWB als „verderbt“ bezeichnet wird, sind auch dem Hrsg. nicht lösbar. Die Stelle fehlt in KN. In Mat. findet sich (unter der Überschrift „*ṛtá* im Valamythus“) folgende offenbar vorläufige Notiz: „Das ist diese Labung bei dem Opfer, bei dem sie dich zum Schirmer des Hauses machten, du bist der Wahrer des Hauses des Ṛta. Du mögest uns das noch einmal bestimmt sagen: sie sehen das Innere mit den Strahlen. Indra ist ja bekannt als der Rindersucher, als der Rindersucher für die Bundesgenossen (richtig: Wahrer, Wohnsitz des Ṛta!). Indra deckte für die Aṅgiras den *vraja* auf.“ Die in der Klammer angedeutete, an sich sehr naheliegende parataktische Konstruktion (bei der die Aussage inhaltlich noch sehr erklärungsbedürftig bliebe) stößt auf die Schwierigkeit, daß bisher *kṣáya* nur als masc. bekannt ist. Zu unserer Stelle ist sicher zu vergleichen die ebenfalls dunkle Str. 4, 5, 8, wo *yád usríyāṇām ápa vár iva vrán* wohl nur heißen kann: „welches (nämlich das im nächsten Pāda genannte *priyáṃ rupó ágraṃ padám véḥ*, wozu vgl. oben S. 304) sie aufdeckten wie das *vár* der Kühe.“ Dieses *vár* aber ist sicher nicht das „Naß“, d.h. die Milch (Graßmann, Wb.), auch nicht das Tor (Geldner), sondern entweder Synonym von *valá*, *ūrvá*, *vrajá* usw. oder Bezeichnung der Kuhherde selbst. Jedenfalls muß es aber Akk. sein, während wir 1, 132, 3 nebeneinander einen Akk. *váram* und Nom. *vár* haben. pWB vermutet, *vár iva* in 4, 5, 8 stehe für *váram iva*. — Endlich erscheint das Ṛta im Valamythus in den beiden (in KN Mat. fehlenden) aufeinanderfolgenden und durch den gleichen Anfang *makṣú kanáyāḥ sakhyám* zusammengeschlossenen Strophen 10f. des Nābhānediṣṭha (10, 61). In Str. 10 sind in den schon oben S. 421 besprochenen Worten *ṛtáṃ vádanta ṛtáyuktim agman*, „das Ṛta sprechend gelangten sie zur Anschirrung des Ṛta“, ganz klar die von den Aṅgiras zur Öffnung des Vala gesungenen Lieder bzw. gesprochenen Sprüche gemeint; Geldner übersetzt: „... kamen ... die die Wahrheit Redenden zum Bunde mit der Wahrheit.“ Auf die schweren, nicht sicher lösbaren Probleme von Str. 11 kann und braucht hier nicht eingegangen zu werden (vgl. zur Stelle Oldenbergs Noten, wo einleitend das ganze Lied „an wohl unlösbaren Rätseln besonders reich“ genannt wird); denn auf Grund des ganzen Zusammenhangs und der Parallelität mit Str. 10 ist völlig sicher, daß auch in dem Passus *rā́dho ná réta ṛtám ít turaṇyan* mit *ṛtám* das Gleiche gemeint ist wie in Str. 10 und daß somit Geldners adjektivische Übersetzung von *ṛtám* („beschleunigten sie den rechten Samen wie eine Ehrengabe“) verfehlt ist.

[1] *étā dhíyaṃ kṛṇávāmā sakhāyó 'pa yā́ mātā́ṁ ṛṇutá vrajáṃ góḥ.*

5,45,3: „Vor diesem Loblied (tat sich auf) der Schoß des Berges zur ersten Geburt der großen (Morgenröten)“[1];

6,65,5: „Denn jetzt, o Uṣas, die du auf dem Gipfel der Berge wohnst, preisen die Aṅgiras die Ställe deiner Kühe. Sie spalteten sie durch Preislied und Zauberspruch. Die Götteranrufung der Männer wurde wahr“[2];

4,16,6: „Die sogar den Felsen spalteten mit Worten, die Uśij haben die Kuhhürde aufgeschlossen“[3];

2,24,3: „(Bṛhaspati) trieb die Kühe heraus, spaltete den Vala durch Zauberspruch, beseitigte das Dunkel, machte sichtbar die Sonne“[4];

3,31,11: „Mit seinen beim Opfer schwitzenden Verwandten (den Aṅgiras) ließ Indra, der Vṛtratöter, die Kühe durch Preislieder heraus“[5];

AV. 9,3,2: „Was dir gebunden ist, du, die du alle Güter besitzest, welche Schlinge und welcher Knoten (dir) gemacht ist, das löse ich durch meinen Zauberspruch wie Bṛhaspati den Vala“[6];

1,71,2: „Die starken Festen haben unsere Väter mit Lobliedern, den Felsen die Aṅgiras mit Brüllen erbrochen“[7];

6,73,3: „Bṛhaspati ersiegte die ganzen Schätze, dieser Gott die großen Kuhhürden; die Wasser, die Sonne zu gewinnen strebend ist Bṛhaspati unwiderstehlich; er tötet den Feind mit Liedern[8]“;

---

[1] *asmā́ ukthā́ya párvatasya gárbho mahī́nāṃ janúṣe pūrvyā́ya.*

[2] *idā́ hí ta uṣo adrisāno gotrā́ gávām áṅgiraso gṛṇanti | vy àrkéṇa bibhidur bráhmaṇā ca satyā́ nṛṇā́m abhavad devā́hūtiḥ.*

[3] *áśmānaṃ cid yé bibhidúr vácobhir vrajā́ṃ gómantam uśíjo ví vavruḥ.*

[4] *úd gā́ ājad ábhinad bráhmaṇā valám ágūhat támo vy àcakṣayat svàḥ.*

[5] *sá jātébhir vṛtrahā́ séd u havyaír úd usríyā asṛjad índro arkaíḥ.* Die Strophe ist zweifellos verderbt. Ludwigs und Oldenbergs Vermutung *svéduhavyair* dürfte richtig sein; wie Geldner Ü gesehen hat, erfordert sie aber die weitere Emendation *sajātebhir*. Geldner glaubt beide Konjekturen überflüssig machen zu können durch die Übersetzung: „Er, der Vṛtratöter, ließ samt dem Nachwuchs, der Indra samt den Opfergaben die Kühe durch die Zaubersprüche heraus“, wobei die Opfergaben in der Milch der Kühe enthalten sein sollen. Sinn und Konstruktion sind jedoch bei dieser Übersetzung zu künstlich und gezwungen, um zu befriedigen, während sich mit den beiden Emendationen ein einfacher und einwandfreier Sinn ergibt.

[6] *yā́t te naddhā́ṃ viśvavāre pā́śo granthíś ca yáḥ kṛtáḥ | bṛ́haspátir ivāhā́ṃ valā́ṃ vācā́ ví sraṃsayāmi tā́t.*

[7] *vīḷú cid dṛḷhā́ pitáro na ukthaír ádriṃ rujann áṅgiraso ráveṇa.*

[8] *bṛ́haspátiḥ sám ajayad vásūni mahó vrajā́n gómato devá eṣáḥ | apā́ḥ síṣāsan svàr ápratīto bṛ́haspátir hánty amítram arkaíḥ.*

1,62,2: „. . . . das preisende Sāman, mit dem unsere Urahnen, die die Stätte kennenden Aṅgiras, singend die Kühe fanden“[1];

1,62,4: „Du brachst (im Bunde) mit der laut jauchzenden, du mit der jauchzenden (Schar, mit) den sieben Sängern, mit der Stimme laut rufend den Felsen auf (zusammen) mit den Navagvas, mit den Saraṇyus (?) den Behälter, du starker Indra, den Vala mit Gebrüll (zusammen) mit den Daśagvas“[2];

1,62,7: „Er erschloß beide, die Alten, dem gleichen Nest Entstammenden (Himmel und Erde), Ayāsya (?) durch preisende Lieder“[3];

4,50,5: „Dieser zerbrach (im Bunde) mit der laut jauchzenden, dieser mit der lobsingenden Schar den Vala, den Behälter mit Gebrüll; Bṛhaspati führte die die Opferspende bereitenden Kühe heraus, laut rufend die (ihm entgegen) Blökenden“[4];

10,67,6: „Indra hat den Vala, den Bewacher der Milchkühe, wie mit der Hand auseinandergeschnitten durch Gebrüll“[5];

10,67,3: „Mit den wie Gänse schreienden Freunden die steinernen Bande auseinandersprengend, laut den Kühen zubrüllend hat Bṛhaspati als Wissender Stomas gesprochen und Sāmans gesungen“[6];

4,16,4: „Als die schön anzuschauende Sonne gefunden wurde durch die Preislieder (der Aṅgiras).“[7]

---

[1] *āṅgūṣyàm . . . sáma | yénā naḥ pûrve pitáraḥ padajñā́ árcanto áṅgiraso gā́ ávindan.*

[2] *sá suṣṭúbhā sá stubhā́ saptá víprāiḥ svaréṇādriṃ svaryò návagvaiḥ | saraṇyúbhiḥ phaligám indra śakra valáṃ ráveṇa darayo dáśagvaiḥ.* Der Anfang der Strophe ist vielleicht verderbt. Geldner übersetzt: „Du sprengtest mit der schmetternden (Schar), du unter schmetterndem Tone mit den sieben Redegewaltigen . . .“; er ergänzt zu *suṣṭúbhā* ein *gaṇéna* nach 4, 50, 5 (*sá suṣṭúbhā sá ṛ́kvatā gaṇéna . . .*); aber gerade diese Stelle zeigt deutlich, daß es nicht angeht, *suṣṭúbhā* und *stubhā́* verschieden zu konstruieren, daß diese vielmehr ebenso wie das zweimalige *sá* parallel sein müssen. Es ist also *gaṇéna* zu beiden zu ergänzen.

[3] *dvitā́ ví vavre sanájā sánīḷe ayā́sya stávamānebhir arkaíḥ.*

[4] *sá suṣṭúbhā sá ṛ́kvatā gaṇéna valáṃ ruroja phaligáṃ ráveṇa | bṛ́haspátir usríyā havyasúdaḥ kánikradad vā́vaśatīr úd ājat.*

[5] *índro valáṃ rakṣitā́raṃ dúghānāṃ karéṇeva ví cakartā ráveṇa.*

[6] *haṃsaír iva sákhibhir vā́vadadbhir aśmanmáyāni náhanā vyásyan | bṛ́haspátir abhikánikradad gā́ utá prā́staud úc ca vidvā́m̐ agāyat.*

[7] *svàr yád védi sudṛ́śīkam arkaíḥ.*

Man wird nach dem, was oben S. 421ff. über den Gebrauch von *ṛtá* im Sinne von „Kultlied, Zauberspruch" ausgeführt worden ist, nicht mehr bezweifeln, daß, wenn die Valahöhle in einer Reihe von Stellen durch das Ṛta, in einer andern durch *arká*, *dhī́*, *gír*, *ukthá*, *bráhman* usw. geöffnet wird, in allen Fällen das gleiche gemeint ist: das sakrale Lied, dessen magische Wirkung auf seinem Wahrheitsgehalt beruht. Auf diesen letzten Punkt weisen wiederholt Beiwörter hin, die den Aṅgiras bzw. ihrem Anführer gewiß nicht zufällig, sondern mit Hinsicht auf die Situation beigelegt werden und an deren Bedeutung zumeist dank der Verwendung des eindeutigen *satyá* kein Zweifel sein kann[1]:

7,76,4: „Diese waren die Mahlgenossen der Götter, die mit dem Ṛta versehenen Sänger der Vorzeit; das verborgene Licht fanden die Väter wieder, sie, deren Mantras wahr wurden (*satyámantrāḥ*), erzeugten die Uṣas"[2];

3,54,4: „Denn auch die Alten haben bei euch, ihr mit dem Ṛta versehenen beiden Welten, Gehör gefunden, sie, deren Worte wahr wurden (*satyavā́caḥ*)"[3];

10,138,2: „Du (Indra) triebst die Kühe heraus, du trankst den lieben Met, du ließest die Bäume durch ihre (der Sonne) Zaubermacht wachsen, es glühte die Sonne durch das aus der Wahrheit geborene (*ṛtájāta*) Lied"[4];

10,67,8: „Diese gingen mit wahrhaftem Sinne (*satyéna mánasā*) den Rinderherrn um die Kühe an, ihn antreibend mit Liedern. Bṛhaspati ließ mit seinen gegenseitig vor Schimpf sich schützenden Verbündeten die Kühe heraus"[5];

10,67,7: „Dieser mit seinen wahrhaften (*satyébhiḥ*), erglühenden, Schätze gewinnenden Freunden sprengte auf den durch die Rinder nahrungspendenden[6] (Vala); Bṛhaspati (im

---

[1] Daß das Ṛta, durch das die Kühe befreit werden, die Wahrheit ist, ergibt sich auch aus 10, 67, 4, wonach Bṛhaspati „die in den Banden der Unwahrheit stehenden Kühe" herausholte (*gā́ gúhā tíṣṭhantīr ánṛtasya sétau*; Geldner falsch: „in den Banden des Unrechts").

[2] *tá íd devā́nāṃ sadhamā́da āsann ṛtā́vānaḥ kaváyaḥ pūrvyā́saḥ | gūḷhā́ṃ jyótiḥ pitáro ánv avindan satyámantrā ajanayann uṣā́sam.*

[3] *utó hí vām pūrvyā́ āvividrá ṛtāvarī rodasī satyavā́caḥ.*

[4] *úa āja usrā́ ápibo mádhu priyám | ávardhayo vaníno asya dáṃsasā śuśóca sū́rya ṛtájātayā girā́.*

[5] *té satyéna mánasā gópatiṃ gā́ iyānā́sa iṣaṇayanta dhībhíḥ | bṛ́haspátir mithóavadyapebhir úd usríyā asṛjata svayúgbhiḥ.*

[6] Wörtlich: „dessen Nährendes die Kühe sind", nicht, wie Geldner übersetzt, „der von Rindern sich nährt", was keinen Sinn gibt.

Bunde) mit den Stieren, den Ebern, den schweißglühenden, erlangte den Reichtum.“[1]

Die letzte Strophe zeigt — ebenso wie schon, wenn die Konjektur richtig ist, das *svéduhavyaiḥ* von 3,31,11 —, daß bei der Öffnung des Vala auch Tapas eine Rolle spielte. Das gleiche geht aus 4,2,15 hervor: „Wir möchten des Himmels Söhne, die Aṅgiras, werden, wir möchten erglühend den schätzebergenden Felsen erbrechen.“[2] Aus 4,2,17 ergibt sich, daß die Aṅgiras ein regelrechtes Opfer darbrachten: „Sie kamen und setzten sich um die Rinderhöhle herum, Feuer entflammend, den Indra stärkend.“[3] Ebenso 4,3,11: „Zum Segen saßen die Männer um die Morgenröte herum; offenbar wurde die Sonne, als Agni entstanden war.“[4] Noch deutlicher ist 1,83,4: „Da erlangten die Aṅgiras erste Jugendkraft, sie, die bei kunstgerechtem Opferwerk das Feuer entzündet hatten; sie gewannen vollständig die ganze Nahrung des Paṇi, das Vieh, das aus Pferden und Rindern bestand.“[5]

Auch die folgende Strophe rühmt die Gewinnung der Sonne und der Kühe als Erfolge des Opfers; 1,83,5: „Durch Opfer hat Atharvan als erster die Pfade gebahnt; aus diesen (Opfern) wurde die Sonne geboren, der gelübdehütende Späher; zugleich trieb Uśanas Kāvya die Kühe heim.“[6]

Nach 5,45,7 handelte es sich um ein Soma-Opfer: „Es brüllte bei dieser Gelegenheit der handgepreßte Stein, mit dem die Navagvas zehn Monate sangen.“[7] AB. 6,24,1 wird ebenfalls zur Öffnung des Vala ein Soma-Opfer veranstaltet, aber das eigentlich Wirksame ist dabei das Sāman-Lied: „Die Götter machten im Vala die Kühe ausfindig; diese suchten sie durch ein Opfer zu erlangen, diese erlangten sie am sechsten Tage. Bei der Frühpressung rissen sie den Vala mit dem Nabhāka(liede) auf; daß sie ihn aufrissen, besagt soviel wie daß sie ihn lockerten. Und bei der dritten Pressung brachen sie mit den Vālakhilya(liedern) als Vajra und mit einer

---

[1] *sá īṃ satyébhiḥ sákhibhiḥ śucádbhir gódhāyasaṃ ví dhanasaír adardaḥ | bráhmaṇas pátir vṛ́ṣabhir varā́hair gharmásvedebhir dráviṇaṃ vy ā̀naṭ.*

[2] *divás putrā́ áṅgiraso bhavemā́drim rujema dhanínaṃ śucántaḥ.*

[3] *śucánto agníṃ vavṛdhánta índram ūrváṃ gávyam pariṣádanto agman.*

[4] *śunáṃ náraḥ pári ṣadann uṣā́sam āvíḥ svàr abhavaj jāté agnaú.*

[5] *ā́d áṅgirāḥ prathamáṃ dadhire váya iddhā́gnayaḥ śámyā yé sukṛtyáyā | sárvam paṇéḥ sám avindanta bhójanam áśvāvantaṃ gómantam ā́ paśúṃ náraḥ.*

[6] *yajñaír átharvā prathamáḥ pathás tate tátaḥ sū́ryo vratapā́ vená ā́jani | ā́ gā́ ājad uśánā kāvyáḥ sácā.*

[7] *ánūnod átra hástayato ádrir ā́rcan yéna dáśa māsó návagvāḥ.*

Ein-Pāda-Strophe als Spitze der Rede den Vala auseinander und führten die Kühe hinaus.“[1]

Eine merkwürdige Parallele zum Valamythus des Veda tritt uns im finnischen Epos entgegen. In der 49. Rune des Kalewala hat des Nordlands Wirtin Sonne und Mond in den Fels eingeschlossen, und nun (273—278):

„Sucht der alte Wäinämöinen, | Dieser ew'ge Zaubersprecher,
Mit der Faust die Tür zu rütteln, | Mit der Worte Kraft die Riegel;
Händen weichen nicht die Türen, | Worten folgen nicht die Riegel.“

Allerdings haben hier Wäinämöinens Zaubersprüche keinen Erfolg, auch ist nicht von ihrem Wahrheitsgehalt als dem magisch wirksamen Element die Rede; aber der Versuch zeigt doch, daß die Öffnung des Felsens durch Beschwörung an sich für möglich gehalten wird. Wir werden später noch einen weiteren Fall kennenlernen, wo den vedischen Anschauungen von der Zaubermacht des Wortes finnische Vorstellungen überraschend genau entsprechen.

An einigen Stellen wird nun aber die Öffnung der Vala-Höhle noch in etwas anderer Weise dargestellt. 4, 1, 16 heißt es: *té manvata prathamáṃ náma dhenós tríḥ saptá mātúḥ paramáṇi vindan | táj jānatír abhy ànūṣata vrá āvír bhuvad aruṇír yaśásā góḥ*. Geldner will zu *yaśásā* in d „die Milch oder *dānena*“ ergänzen und übersetzt: „Die Morgenröte kam zum Vorschein mit dem, was die Zierde der Kuh ausmacht“; er findet darin den Sinn, daß aus der wiedergewonnenen Kuhherde die erste Dakṣiṇā entnommen wurde. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß vielmehr, ebenso wie in b und c, „Name“ zu ergänzen ist[2], wodurch die ganze Strophe einen einheitlichen Sinn bekommt: „Denen fiel ein der erste Name der Kuh. Diese fanden die dreimal sieben höchsten (Namen) der Mutter (d. h. der Kuh). Diesen (Namen) erkennend brüllten entgegen die Herden; sichtbar ward die rote (Morgenröte) durch den ruhmvollen (Namen) der Kuh.“

Geldner erklärt, die Aṅgiras hätten sich wieder der Namen ihrer Kühe erinnert und sie mit diesen angerufen, worauf die Kühe aus ihrem Versteck durch Brüllen geantwortet hätten; es sei aus dem Ritual bekannt, daß die Kühe ihre einzelnen Rufnamen hätten.

---

[1] *devā vai vale gāḥ paryapaśyaṃs, tā yajñenaivepsaṃs, tāḥ ṣaṣṭhenāhnāpnuvaṃs. te prātaḥsavane nabhākena valam anabhayaṃs. taṃ yad anabhayā3n | aśrathayann evainaṃ tat. ta u tṛtīyasavane vajreṇa vālakhilyābhir vācaḥ kūṭenaikapadayā valaṃ virujya gā udājan.*

[2] Vgl. 8, 52, 7 (unten S. 527), wo zu *ta indriyám amṛ́tam* ebenfalls *náma* zu ergänzen ist.

Damit ist der wahre Sinn der Stelle verkannt. Es tritt in ihr vielmehr die alte Anschauung zutage, wonach derjenige, der den Namen, den (oft geheim gehaltenen) wahren Namen einer Person oder Sache kennt, Macht über sie hat[1]. Der „erste Name" ist der Ur-Name, der wahre Name der Kuh; auf das Aussprechen dieses Namens hin brüllen die Kühe und kommen heraus. Die gleiche Bedeutung haben natürlich die dreimal sieben höchsten (Namen) in Pāda b. Geldner erklärt sie zwar ganz richtig als die Geheimnamen der Kuh, meint aber, dies sei „ein skaldischer Ausdruck für die Dichtersprache des ṚV. Der tiefere Sinn der Stelle ist also, daß damals die Erinnerungen an die Namen der Kühe zugleich die Geburt des dichterischen Geistes oder der dichterischen Eingebung, des *váco daívyam*, wie es Str. 15 heißt, geworden ist." Die eben vorgetragene Erklärung überhebt uns der Notwendigkeit, zu so gekünstelten und geschraubten Annahmen zu greifen.

Daß diese Erklärung richtig ist, bestätigt 10,68,7: „Bṛhaspati fiel jener Name der Brüllenden ein, der verborgen war in ihrem Sitze. Wie das Kind eines Vogels nach Zerbrechen der Eierschale, so führt er selbst (den Inhalt) des Berges heraus, die Kühe."[2]

Von den geheimen Namen der Kuh ist noch öfter die Rede.

9,87,3 werden Weisheit und Geschick Somas gerühmt: „Der inspirierte Ṛṣi, der Anführer der Völker, der kluge Ṛbhu, ein Uśanas an Weisheit — er fand, was von ihnen (*āsām*) verborgen war, den verborgenen, geheimen Namen der Kühe."[3] Ähnlich rühmt 8,41,5 von dem allwissenden Varuṇa: „der die verborgenen geheimen Namen der Kühe kennt"[4], und dasselbe besagt 7,87,4: „Mir, dem Weisen, hat Varuṇa verkündigt: „Die Kuh trägt dreimal sieben Namen[5]. Kundig der Stätte (des Wortes?)[6] möge der Seher

---

[1] Vgl. Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte S. 103.

[2] *bṛ́haspátir ámata hí tyád āsāṃ nā́ma svarṇ̣āṃ sádane gúhā yát | āṇḍéva bhittvā́ śakunásya gárbham úd usríyāḥ párvatasya tmánājat.*

[3] *ṛ́ṣir víprah puraetā́ jánānām ṛbhúr dhī́ra uśánā kā́vyena | sá cid viveda níhitaṃ yád āsām apīcyàṃ gúhyaṃ nā́ma gónām.*

[4] *yá usrā́ṇāṃ apīcyā́ véda nā́māni gúhyā.*

[5] Im Naighaṇṭuka ist, worauf Geldner zu 7, 87, 4[b] aufmerksam macht, *gauḥ* der erste der 21 Namen der Erde; dies hat aber hiermit wohl nichts zu tun.

[6] 1, 72, 6: *tríḥ saptá yád gúhyāni tvé ít padā́vindan níhitā yajñíyāsaḥ*, wird von *padā́* in genau den gleichen Ausdrücken gesprochen wie 9, 87, 3 von *nā́man*: *sá cid viveda níhitaṃ yád āsām apīcyàṃ gúhyaṃ nā́ma gónām*; auch 4, 5, 3: *padáṃ ná gór ápagūḷhaṃ vividvā́n agnír máhyam préd u vocan manīṣā́m*, legt die Ausdrucksweise nahe, daß *padá* dem Sinne nach = *nā́man* ist. In 10, 67, 2: *vípram padám áṅgiraso dádhānā yajñásya dhā́ma prathamā́m*

sie uns gleichsam als geheime (Namen) verkünden, förderlich seiend dem späteren Geschlecht.“[1]

Die der Gewinnung der Kühe durch das Aussprechen ihres wahren, geheimen Namens zugrunde liegende Vorstellung ist besonders dem AV. geläufig. Jemand, der in der Sabhā seine Ansicht durchsetzen möchte, beschwört diese mit den Worten: „Wir kennen, o Sabhā, deinen Namen: du heißest fürwahr Nariṣṭhā (‘Geplauder’). Wer immer deine Mitglieder sind, die sollen mir beipflichten.“[2] Mit der gleichen Formel wird AV. 19,48,6 die Nacht beschworen: „Ich kenne, o Nacht, deinen Namen: du heißest fürwahr Ghṛtācī. Als solche kennt dich Bharadvāja, als solche wache über unsere Habe.“[3]

AV. 1,25,2f. wird der Takman beschworen: „Ob du Flamme oder Glut bist oder ob glimmend deine Geburtsstätte, du heißest Hrūḍu, o Gott des Harita; da du dieser bist und das mit uns zusammen weißt, verschone uns, o Takman. Ob du Flamme oder Glut oder der Sohn des Königs Varuṇa bist, du heißest Hrūḍu . . .“[4]

AV. 4,37,3 werden fünf Apsaras weggescheucht durch Nennung ihrer Namen: „Zum Flusse sollen die Apsaras gehen, zum Ufer des Wassers, wie weggeblasen, Guggulū, Pīlā, Naladyā, Okṣagandhi, Pramandanī! Darum geht weg, ihr Apsaras, ihr seid erkannt!“[5]

Werden hier die Apsaras durch Aussprechen ihres Namens verjagt, so fängt Mahāvastu II 97 der Jäger die für das Opfer seines königlichen Herrn benötigte Kinnarī durch ein Satyavākya, das im

---

mananta, kann *padá* jedenfalls kaum „Stätte“ bedeuten; am nächsten läge es, an inspirierte Worte zu denken (vgl. *vípra* als Attribut zu *bráhman*, *mánman*, *matí*). Geldners Übersetzung: „den Redekundigen zu ihrer Fußspur machend“ („d.h. sie folgten in ihren Reden der Spur des Bṛhaspati“) kann schwerlich befriedigen, zumal er selbst (vgl. zu 4, 5, 3c) in 1, 72, 6 und 4, 5, 3 *padá* als „sakrales Wort“ auffaßt; auch 10, 53, 10 gibt er *padā́ gúhyāni* mit „geheimsinnige Worte“ wieder (die Übersetzung „Als Kundige gebrauchet die geheimsinnigen Worte, wodurch die Götter die Unsterblichkeit erlangt haben“ verfehlt jedoch die Konstruktion; *vidvā́ṃsaḥ padā́ gúhyāni kartana yéna devā́so amṛtatvám ānaśúḥ* heißt vielmehr: „die geheimen Worte kennend, machet (das, nämlich: bringt Opfer dar), wodurch . . .“).

[1] *uvā́ca me váruṇo médhirāya tríḥ saptá nā́mā́ghnyā bibharti | vidvā́n padásya gúhyā ná vocad yugā́ya vípra úparāya śíkṣan.*

[2] AV. 7, 12, 2: *vidmá te sabhe nā́ma naríṣṭhā nā́ma vā́ asi | yé te ké ca sabhāsádas té me santu sávācasaḥ.*

[3] *véda vaí rātri te nā́ma ghṛtā́cī nā́ma vā́ asi | tā́ṃ tvā bharádvājo veda sā́ no vitté 'dhi jāgṛhi.*

[4] *yády arcír yádi vā́si śocíḥ śakalyeṣí yádi vā te janítram | hrū́ḍur nā́māsi haritasya deva sá naḥ saṃvidvā́n pári vṛṅdhi takman || yádi śokó yádi vābhiśokó yádi vā rā́jño váruṇasyāsi putráḥ | hrū́ḍur nā́māsi . . .*

[5] *nadī́ṃ yantv apsaráso 'pā́ṃ tārám avaśvasám | guggulū́ḥ pī́lā naladyaùkṣágandhiḥ pramandanī́ | tát páretā́psarasaḥ prátibuddhā abhūtana.*

Aussprechen ihres Namens besteht. Auf seine Frage, wie Menschen Kinnarīs in ihre Gewalt bringen können, belehrt ihn ein Ṛṣi: „Man fängt sie durch ein Satyavākya, (dann) können sie nicht verschwinden.“[1] Darauf beschwört der Jäger die mit ihren Gefährtinnen spielende Kinnara-Prinzessin Manoharā durch folgendes Satyavākya: „Du bist die Tochter des ruhmreichen Kinnara-Königs Druma; durch dieses Satyavākya stehe, du bist gebunden, Kinnarī! So wahr du König Drumas Tochter bist, durch König Druma aufgezogen, kraft des Satyavacana, schöne Manoharā, gehe keinen Schritt!“[2] Und während alle anderen Kinnarīs verschwinden, ist Manoharā festgebannt.

Eine besonders schöne Illustration der Wirkung des richtigen Namens bietet die ŚBr. 1,4,1,10—13 erzählte Legende von Māthava, dem König von Videgha, der den Agni Vaiśvānara im Munde trug und seinem Purohita Gotama Rāhūgaṇa auf dessen Anrede keine Antwort gab, damit ihm Agni Vaiśvānara nicht aus dem Munde falle. Der Purohita ruft nun Agni mit ṚV.-Versen an. Die Strophe 5,26,3 (*vītíhotraṃ tvā kave dyumántaṃ sám idhīmahi | ágne bṛhántam adhvaré*) wirkt nicht; ebenso hat 8,44,17 (*úd agne śúcayas táva śukrā́ bhrā́janta īrate | táva jyótīṃṣy arcáyaḥ*) keinen Erfolg. „Da sprach er nur: *táṃ tvā ghṛtasnav īmahe* (5,26,2) — da, sowie er nur das Wort *ghṛta* aussprach[3], flammte Agni Vaiśvānara jenem aus dem Munde hervor, er konnte ihn nicht halten; er fiel ihm aus dem Munde und fiel auf diese Erde nieder.“[4] Genau so mühen sich offenbar Bṛhaspati und die Aṅgiras lange vergeblich mit Liedern und Sprüchen ab, bis ihnen endlich der wahre Name der Kuh einfällt — als sie den aussprechen, kommen die Kühe hervor.

Der Glaube an die magische Bedeutung des Namens ist übrigens, wie wohlbekannt, keineswegs auf Indien beschränkt. Caland (Altind. Zauberrit. S. 161) verweist auf Plinius H. N. XXI. 83, woraus sich ergibt, daß bei Verwünschungen der Name der verwünschten Person genannt werden muß. Die von Oldenberg (Vorwissenschaftl. Wissenschaft S. 103) angeführte Lehre des ŚBr. (3,6,2,24), wonach ein

---

[1] *satyavākyena etā badhyanti, na śaknonti antarahāyitum.*

[2] *dhītā tvaṃ kinnararājasya drumarājño yaśasvino | etena satyavākyena tiṣṭha baddhāsi kinnarī || yathā tvaṃ drumarājasya dhītā drumeṇa rājñā samvṛddhā | satyavacanena bhadre manohare mā padaṃ gaccha.*

[3] Also noch ehe er den Namen Ghṛtasnu ganz ausgesprochen hatte.

[4] *taṃ tvā ghṛtasnav īmaha ity evābhivyāharad, athāsya ghṛtakīrtāv evāgnir vaiśvānaro mukhād ujjajvāla, taṃ no śaśāka dhārayituṃ, so 'sya mukhān niṣpede, sa imāṃ pṛthivīṃ prāpādaḥ.*

Brahmane, dem es schlecht geht, einen zweiten Namen annimmt,[1] findet ein merkwürdiges Gegenstück in dem, was Mark Lidzbarski in seinen Jugenderinnerungen über den durch Adoption vorgenommenen Namenswechsel einer Kranken zwecks Vertreibung ihrer Krankheit erzählt[2]. Und schließlich genügt es, an das bekannte Grimmsche Märchen von Rumpelstilzchen zu erinnern: sobald sie den Namen weiß, ist die Müllerstochter von der Forderung des Männleins befreit, das, als nach vielem vergeblichen Raten sein richtiger Name genannt wird, sich selbst in Stücke reißt.

Der Name ist eben nicht etwas zufällig oder willkürlich Beigelegtes, er ist ein Bestandteil der Persönlichkeit. „Name und Gestalt" (*nāmarūpa*) ist bekanntlich im Buddhismus das, was wir „Individualität" nennen würden. Die zugrunde liegende Vorstellung ist jedoch nicht nur buddhistisch, sondern auch in den Upaniṣads belegt; ja, Vorläufer des späteren *nāmarūpa* finden sich schon im ṚV. So z. B. 5, 43, 10: *á námabhir marúto vakṣi víśvān á rūpébhir jātavedo huvānáḥ*, „Führe, o Jātavedas, wenn du angerufen wirst, alle Maruts herbei mit ihren Namen und Gestalten."[3]

[1] Vgl. dazu 1, 161, 5, wo die Ṛbhus beim Opfer andere Namen annehmen, als Tvaṣṭṛ sie erschlagen will; unter anderen Namen brachte die Jungfrau sie in Sicherheit.

[2] „Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors" (Gießen 1927) S. 81: „Meine Mutter sagte mir einmal halb im Scherze von einer Nachbarin, ich müßte sie Tante nennen. Ich wußte, daß sie nicht meine Tante war, ja nicht einmal mit uns verwandt war, und fragte nach dem Grunde. Meine Mutter sagte mir, daß sie als Mädchen schwer erkrankt wäre, da hätte man sie, um das Todesschicksal von ihr abzuwenden, von der Mutter der Frau adoptieren lassen. Das habe geholfen, und sie wurde bald gesund. Der Zweck der Handlung war, den Namen zu ändern, denn 'Namensänderung ist Schicksalsänderung'. Das Todesschicksal war vielleicht für die Person N. N. bestimmt, nun ist sie durch den andern Namen eine andere Person geworden, das Todesschicksal gilt daher nicht mehr für sie. Oft wird der Name selber abgeändert; in diesem Falle sah man davon ab und gab der Kranken eine andere Mutter. Zum semitischen Namen gehört das Patronymicum, in der Magie aber sucht man möglichst sicher zu gehen und nimmt nicht das Patronymicum, sondern das Matronymicum, denn mater certa, pater incertus."

[3] Ähnlich 7, 57, 6: *utá stutáso marúto vyantu víśvebhir námabhir náro havíṃṣi*. Der Vergleich dieser Stelle mit 5, 43, 10 läßt bezweifeln, ob Geldner recht hat, *námabhiḥ* mit *stutásaḥ* zu verbinden („Und nachdem sie mit allen Namen gepriesen sind, sollen die Herren Marut die Opfergaben gern in Empfang nehmen"); der Dichter bittet vielmehr, daß sie auf seinen Preis hin die Opfergaben „mit allen ihren Namen", d. h. jeder Einzelne von ihnen, vollzählig, in Empfang nehmen. — Zu *nāmarūpa* vgl. ferner 3, 38, 7; 7, 103, 6; 10, 169, 2, und außer diesen schon von Oldenberg (Noten; Vorwissensch. Wissenschaft S. 102 Anm. 2) angeführten Stellen noch AV. 10, 2, 12: *kó asmin rūpám adadhāt kó mahmánaṃ ca náma ca*; AV. 11, 7, 1: *úcchiṣṭe náma rūpáṃ cócchiṣṭe loká áhitaḥ*; AV. 12, 5, 9: *áyuś ca rūpáṃ ca náma ca* . . .

nā́man bezeichnet daher häufig geradezu das Wesen oder die verschiedenen Erscheinungsformen einer Person oder eines Dinges, so 9,96,16, wo zu Soma gesagt wird: „Gut bewaffnet, von den Pressern geläutert, fließe zu deinem geheimen lieben Namen“[1], womit *sū́ra* gemeint sein dürfte; ganz ähnlich heißt es 9,75,1: „Befriedigt läutert er sich zu seinen lieben Namen (d.h. Erscheinungsformen).“[2]

AV. 5,4,8 werden mit *nā́māni* geradezu die verschiedenen Sorten oder „Marken“ des Kuṣṭha bezeichnet: „Im Norden entstammt vom Himavat, wirst du gebracht zum östlichen Volke; dort werden die vorzüglichsten Sorten des Kuṣṭha verteilt.“[3]

7,100,3 ist von dem *tveṣáṃ nā́ma* Viṣṇus die Rede: „Hervorragen soll Viṣṇu, der stärker als stark ist; denn gewaltig ist sein, des Mächtigen, Wesen.“[4]

3,54,16 bezeichnet der Dichter mit *nā́man* das, was er als die ihm wesentliche Eigentümlichkeit der Aśvins empfindet: „Die Nāsatyas sind meine Ahnen, die nach ihren Verwandten fragen; Verwandtschaft (mit mir) ist der Aśvins schöner Name.“[5] Die gleiche Bedeutung hat *nā́man* in der folgenden Strophe, wo es von den Ṛbhus heißt: „Das ist, ihr Weisen, euer großer, schöner Name, daß ihr Götter alle bei Indra seid.“[6]

10,54,4 ist von den verschiedenen Erscheinungsformen Indras die Rede: „Vier sind deine, des Büffels, Herren-Namen, die untrüglichen. Du weißt alle diese, mit denen du, Gabenreicher, deine Taten vollbracht hast.“[7] Geldner Ü bemerkt dazu, es seien „die Namen wie *vṛtrahán* gemeint, hinter denen ebenso viele Gestalten von ihm stecken.“ In 10,55,2 ist Indras „geheimer Name“ seine Erscheinungsform als Schöpfer; Geldner übersetzt die Stelle: „Das ist der große geheime vielbegehrte Name, mit dem du alles Gewordene und Werdende erzeugt hast.“[8] Auch in der vorhergehenden Strophe ist von einem geheimen Namen Indras die Rede: „Weit, in der Ferne ist der geheime Name, unter dem dich in Furcht die

---

[1] *svāyudháḥ sotṛ́bhiḥ pūyámāno 'bhy àrṣa gúhyaṃ cā́ru nā́ma.*

[2] *abhí priyā́ṇi pavate cánohito nā́māni.*

[3] *údaṅ jātó himávataḥ sá prācyā́ṃ nīyase jánam | tátra kúṣṭhasya nā́māny uttamā́ni ví bhejire.* [*prācyám* Paipp.; Śaun. *prācyā́m.*]

[4] *prá víṣṇur astu tavásas távīyān tveṣáṃ hy àsya sthávirasya nā́ma.*

[5] *nā́satyā me pitárā bandhupṛ́cchā sajātyàm aśvínoś cā́ru nā́ma.*

[6] *mahát tád vaḥ kavayaś cā́ru nā́ma yád dha devā bhávatha víśva índre.*

[7] *catvā́ri te asuryā̀ṇi nā́mā́dābhyāni mahiṣásya santi | tvám aṅgá tā́ni víśvāni vitse yébhiḥ kármāṇi maghavañ cakártha.*

[8] *mahát tán nā́ma gúhyam puruspṛ́g yéna bhūtáṃ janáyo yéna bhávyam.*

beiden (Welthälften) anriefen zur Kraftspendung.“[1] Es ist, wie Geldner bemerkt, „der Name, als dessen Träger er den Weltaufruhr beschwichtigt.“

Auch Agni hat einen geheimen Namen; 10,45,2: „Wir kennen, Agni, deine dreimal drei an vielen Orten verteilten Formen; wir kennen deinen höchsten Namen, den geheimen, wir kennen den Born, von wo du hergekommen bist.“[2] Der höchste, geheime Name Agnis ist seine Erscheinungsform als Sonne.

Von den vielen „Namen“ der Maruts ist bereits oben (5,43,10; 7,57,6, S. 525) die Rede gewesen; einer davon ist der „unsterbliche“; 5,57,5: „Edel von Geburt, Goldschmuck an der Brust, die Sänger des Himmels, wurden sie unsterblichen Wesens teilhaft.“[3] *amṛ́tam nā́ma* bedeutet hier fast dasselbe wie „Unsterblichkeit“.

Schon aus 10,45,2 geht hervor, daß der geheime Name, der gleichzeitig der höchste genannt wird, im Himmel ist. Vollkommen deutlich wird das aus 5,5,10, der an den Opferpfosten gerichteten Strophe eines Āprī-Liedes: „Wo du, Opferpfosten, die geheimen Namen der Götter weißt, dorthin schaffe die Opfergaben.“[4] Das ist natürlich nichts weiter als eine dichterische Umschreibung für: „schaffe die Opferspenden in den Himmel.“

Im Himmel ist auch Indras unsterblicher Name. In der an ihn gerichteten Strophe 8,52,7 heißt es: „O vierter Āditya, die Anrufung ist zu deinem indrischen unsterblichen (Namen) im Himmel hingedrungen.“[5] Auch Geldner ergänzt zu *amṛ́tam* ein *nā́ma* und meint, dieser Name sei eben der des vierten Āditya.

Im Himmel ist aber auch der geheime Name der Kühe. In dem Liede 5,3, in dem Agni in verschiedenen Erscheinungsformen und Situationen nacheinander mit allen möglichen Göttern gleichgesetzt wird, heißt es in V. 3: „Was als Viṣṇus höchste Fußspur niedergesetzt ward, damit beschützest du den geheimen Namen der Kühe.“[6] Viṣṇus *paramā́m padā́m* ist bekanntlich im Himmel, und dort ist also auch der geheime Name der Kühe. Welches aber dieser geheime Name der Kühe ist, ergibt sich aus der Rätsel-

---

[1] *dūré tán nā́ma gúhyam parācaír yát tvā bhīté áhvayetāṃ vayodhaí.*

[2] *vidmā́ te agne tredhā́ trayā́ṇi vidmā́ te dhā́ma víbhṛtā purutrā́ | vidmā́ te nā́ma paramā́ṃ gúhā yád vidmā́ tám útsaṃ yáta ājagántha.*

[3] *sujātā́so janúṣā rukmávakṣaso divó arkā́ amṛ́taṃ nā́ma bhejire.*

[4] *yátra véttha vanaspate devā́nāṃ gúhyā nā́māni | tátra havyā́ni gāmaya.*

[5] *túrīyāditya hávanaṃ ta indriyám ā́ tasthāv amṛ́taṃ diví.*

[6] *padā́ṃ yád víṣṇor upamā́ṃ nidhā́yi téna pāsi gúhyaṃ nā́ma gónām.*

strophe 1,164,3, die nicht mit Geldner auf den Opferwagen, sondern ebenso wie die vorhergehende Strophe auf die Sonne zu beziehen ist (vgl. oben S. 309): „Wenn die Sieben diesen Wagen bestiegen haben, ziehen den siebenrädrigen sieben Pferde. Sieben Schwestern jubeln ihm gemeinsam zu, in denen die sieben Namen der Kühe niedergelegt sind.“[1] Die sieben Schwestern sind natürlich die sieben Himmelsströme, in denen die Sonne ihre Bahn zieht, ebenso aber auch die Morgenröte: die sieben Namen der Kühe sind die in den Himmelsflüssen einherziehenden, von dort erwachenden Morgenröten.

Das Ergebnis, daß der geheime wahre Name der Kuh die Morgenröte ist, bestätigt Oldenbergs Deutung (Rel. d. Veda[1] 147f.), wonach die „Kühe“ des Valamythus ursprünglich die Morgenröten sind, die sich dann für die späteren Dichter in wirkliche Kühe verwandelt haben. Die Befreiung dieser Kühe aber liegt in zwei Versionen vor: nach der vermutlich älteren ist das Ṛta, das als Sesam-tu-dich-auf den Felsen öffnet, ein einziges Wort, nämlich eben der Geheimname; in der jüngeren Version sind an dessen Stelle die Kultlieder getreten.

In jedem Falle aber ist es das Ṛta, durch das die Öffnung des Vala erfolgt, und dieser Umstand ist von Bedeutung für die schwierige Frage, wer denn eigentlich der Öffner des Felsens und was somit die ursprüngliche Form des Mythus ist.

In den uns vorliegenden Texten sind die Öffner bald Indra, bald Bṛhaspati, bald die Aṅgiras ohne oder mit Indra oder Bṛhaspati. So heißt es 3,31,4[2]: „Dem Streitenden schlossen sich an die Siegreichen[3]. Sie fanden heraus das große Licht aus der Finsternis. Die Morgenröten kamen heraus ihm entgegen, ihn erkennend. Indra wurde allein Herr der Kühe.“ In der bereits oben S. 511 übersetzten Strophe 3,31,9 sind es dagegen nur die Aṅgiras, die den Felsen öffnen, und die folgende Strophe (3,31,10) berichtet, wie sie die Kühe erbeuten und verteilen[4]: „Als sie sich (wieder mit den

---

[1] *imáṃ rátham ádhi yé saptá tasthúḥ saptácakraṃ saptá vahanty áśvāḥ | saptá svásāro abhí sáṃ navante yátra gávāṃ níhitā saptá nắma.*

[2] *abhí jaítrīr asacanta spṛdhānám máhi jyótis támaso nír ajānan | táṃ jānatîḥ práty úd āyann uṣắsaḥ pátir gávām abhavad éka índraḥ.*

[3] Zu dem fem. *jaítrīḥ* will Sāyaṇa *viśaḥ* ergänzen. Geldner nimmt dies an („... die siegreichen (Scharen?)“), denkt aber nicht wie Sāyaṇa an die Maruts, sondern „wegen b an die Aṅgiras, jedenfalls nicht an die Uṣas“. Es dürften vielmehr die Kühe gemeint sein.

[4] *saṃpáśyamānā amadann abhí svám páyaḥ pratnásya rétaso dúghānāḥ | ví ródasī atapad ghóṣa eṣāṃ jāté niṣṭhắm ádadhur góṣu vīrắn.*

Kühen) zusammensahen[1], da freuten sie sich über ihr Eigentum, die Milch des alten Samens melkend[2]. Ihr Geschrei erhitzte die beiden Welten; sie teilten sich in den Nachwuchs (?), sie verteilten die Männer auf die Kühe." Aber schon in der folgenden Strophe (vgl. oben S. 517) ist es wieder Indra, der „durch Lieder (*arkaíḥ*)" die Kühe herausläßt, und zwar im Bunde mit den Aṅgiras; das gleiche ist, wie wir sahen, in 6, 39, 2 (oben S. 513) der Fall. In 3, 34, 1: „Indra, der Burgenbrecher, hat den Dāsa mit Liedern bezwungen"[3], ist zwar unsicher, wer mit dem Dāsa gemeint ist, doch ist die Beziehung auf den Vala durchaus möglich.

⟨Wenn[4] Indra und die Priester zusammen erscheinen, sinken der eine oder die andern auf die Stufe von Statisten herab. „In Indras und der Aṅgiras Auftrag fand Saramā Nahrung für die Nachkommenschaft; Bṛhaspati erbrach den Felsen und fand die Kühe."[5] Was hat denn eigentlich Indra dabei getan? In 10, 108 stößt Saramā die Drohung aus: „Von Indra erschlagen werdet ihr, die Paṇis, daliegen"[6]; als aber die Paṇis erklären, den Kampf nicht zu scheuen, und sich ihrer Waffen rühmen, da droht ihnen Saramā, Bṛhaspati würde sie keinesfalls schonen[7], die Ṛṣis, die Aṅgiras, Navagvas würden im Somarausche kommen und die Herde unter sich teilen[8], und zum Schluß heißt es: „Bṛhaspati fand die⟩ verborgenen (Kühe), Soma, die Preßsteine und die inspirierten Ṛṣis."[9] Hier bleibt gerade für Indra in der Tat nichts zu tun übrig. Ist dagegen er der Held des Mythus und der eigentliche Öffner des Felsens, so werden umgekehrt die Aṅgiras zu Statisten, die dann häufig ihn besingen:

> 2, 15, 8: „Er brach den Vala auf, von den Aṅgiras besungen. Er machte auseinander die Festen des Berges"[10];

---

[1] Geldner: „Als die (die Herde) überzählten", dazu Note: „oder: beisammen sehend". Zur Bedeutung von *saṃpaśyate* (Med.!) vgl. 10, 82, 5, wo Sāyaṇa *samápaśyanta* ganz richtig mit *saṃgatāḥ parasparaṃ paśyanti* erklärt.

[2] Der alte Same ist das Ṛta, vgl. unten S. 620.

[3] *índraḥ pūrbhíd átirad dā́sam arkaíḥ.*

[4] In ⟨⟩ Konzeptfragment.

[5] 1, 62, 3: *índrasyā́ṅgirasāṃ ceṣṭaú vidát sarámā tánayāya dhāsím | bṛ́haspátir bhinád ádriṃ vidád gā́ḥ.*

[6] V. 4: *hatā́ índreṇa paṇayaḥ śayadhve.*

[7] V. 6: *bṛ́haspátir va ubhayā́ ná mṛḷāt.*

[8] V. 8: *éhá gamann ṛ́ṣayaḥ sómaśitā ayā́syo áṅgiraso návagvāḥ | tá etám ūrvā́ṃ ví bhajanta gónām.*

[9] V. 11: *bṛ́haspátir yā́ ávindan nígūḷhāḥ sómo grā́vāṇa ṛ́ṣayaś ca víprāḥ.*

[10] *bhinád valám áṅgirobhir gṛṇānó ví párvatasya dṛṃhitā́ny airat.*

1, 62, 5 (Geldner): „Von den Aṅgiras gepriesen hast du Meister das Dunkel aufgedeckt samt der Morgenröte, der Sonne, den Rindern“[1];

4, 16, 8: „Als du, Vielgerufener, den Felsen spaltetest[2], da war zuvor die Saramā dir erschienen. Als unser Führer sollst du reiche Beute herausschlagen, die Kuhhürden erbrechend, von den Aṅgiras besungen“[3];

5, 29, 12: „Die Navagvas, die Soma gepreßt haben, und die Daśagvas besingen Indra mit Liedern. Auch den Behälter der Rinder, der verschlossen war, auch den brachen die Männer auf, Opferdienst tuend“[4];

2, 17, 1: „Singt ihm dieses neue (Lied) wie die Aṅgiras, daß sich sein Schnauben erhebt wie vormals, als er alle die eingesperrten Kuhherden, die fest verschlossenen, im Rausche des Somas herausschaffte.“[5]

Der in der letzten Strophe erwähnte Somarausch erscheint im Valamythus doch nur gelegentlich (vgl. oben S. 513) und ist wahrscheinlich dem Vṛtramythus entlehnt, mit dem ja auch sonst Vermischungen stattfinden. So sind es z. B. beim Vṛtrakampf die Maruts, die Indra durch ihre Preislieder stärken wie in den eben angeführten Stellen die Aṅgiras; vgl. etwa 5, 30, 6 (Geldner): „Dir singen diese befreundeten Maruts den Preis, sie pressen den Somatrank: den prahlenden Drachen, der auf den Wassern lag, den listigen, den soll Indra mit List überwinden.“[6] Daß die Maruts hier in gleicher Rolle auftreten wie beim Valamythus die Aṅgiras, erklärt vielleicht, daß sie ausnahmsweise auch einmal im Valamythus erscheinen; 2, 34, 1: „Die Regengüsse schenkenden (?) Maruts von kühner Kraft, gleich wilden Tieren furchtbar in ihrer Stärke, lobsingend, wie Flammen glänzend, Trestersoma trinkend, ... blasend, haben die Kühe aufgedeckt.“[7]

---

[1] *gṛṇānó áṅgirobhir dasma ví var uṣásā sûryeṇa góbhir ándhaḥ.*

[2] Mit Oldenberg ist *ápo* st. *apó* zu lesen.

[3] *apó yád ádrim puruhūta dárdar āvír bhuvat sarámā pūrvyáṃ te | sá no netā́ vā́jam ā́ darṣi bhûriṃ gotrā́ rujánn áṅgirobhir gṛṇānáḥ.— áṅgirobhir gṛṇāná* wird Indra auch noch 10, 111, 4 genannt.

[4] *návagvāsaḥ sutásomāsa índraṃ dáśagvāso abhy àrcanty arkaíḥ | gávyaṃ cid ūrvám apidhā́navantaṃ táṃ cin náraḥ śaśamānā́ ápa vran.*

[5] *tád asmai návyam aṅgirasvád arcata śúśmā yád asya pratnáthodī́rate | víśvā yád gotrā́ sáhasā párīvṛtā máde sómasya dṛṃhitā́ny aírayat.*

[6] *túbhyéd eté marútaḥ suśévā árcanty arkáṃ sunvánty ándhaḥ | áhim ohānám apá āśáyānam prá māyā́bhir māyínaṃ sakṣad índraḥ.*

[7] *dhārāvarā́ marúto dhṛṣṇvòjaso mṛgā́ ná bhīmā́s táviṣībhir arcínaḥ | agnáyo ná śuśucānā́ ṛjīṣíṇo | bhṛ́miṃ dhámanto ápa gā́ avṛṇvata.*

Es fragt sich nun, ob Indra der ursprüngliche Held des Valamythus und erst dadurch teilweise zum Statisten herabgesunken ist, daß sich später die Priester den Mythus angeeignet und in ihrem Sinne umgestaltet haben, oder ob in den Bṛhaspati und den Aṅgiras gehörenden Mythus Indra nachträglich hineingebracht ist, weil dem Vollbringer der großen Krafttaten auch diese zugeschrieben werden mußte[1].

Daß Indra etwas mit der Sage zu tun haben muß, scheint daraus hervorzugehen, daß seine Hündin Saramā das Versteck der Kühe erkundet und sich nachher an die Spitze der Kuhherden setzt[2]. ⟨Wenn[3] es aber von ihr 5,45,7 heißt: „Das Ṛta wandelnd fand Saramā die Kühe“[4], und in der folgenden Strophe (5,45,8): „Auf dem Pfade des Ṛta (d.h. mittels des Ṛta) fand Saramā die Kühe“[5], wenn sie also die Kühe durch das gleiche Mittel findet, durch das es den Aṅgiras gelingt, den Felsverschluß zu spalten, so ist das gewiß nicht ursprünglich; der Zug ist sekundär von den Aṅgiras auf die Saramā übertragen.⟩ Das gleiche Bedenken gilt in noch stärkerem Maße für Indra selbst. Das Mittel, durch das die Höhle geöffnet wird, ist das Ṛta; mit dem Ṛta aber hat gerade Indra als fast einziger Gott sonst so gut wie gar nichts zu tun (vgl. oben S. 403, unten S. 547). Daß er den Vala mit Liedern öffnet (3,31,11; oben S. 517), die Paṇis mit Worten bekämpft (6,39,2; oben S. 513), paßt denkbar schlecht zu seinem Wesen — das ist vielmehr die Kampfweise der Priester.

Die Annahme, daß Indra erst sekundär in den Valamythus hineingekommen ist, darf also als die weitaus wahrscheinlichere gelten. Es hat damit eine Art Vermischung von Vṛtra- und Vala-

[1] Auf die noch weiter zurückliegende Sagenform mit Trita Āptya als Helden, die durch die awestischen und griechisch-römischen Parallelen als die ursprünglichste erwiesen wird, soll hier nicht eingegangen werden. Vgl. darüber Oldenberg, Rel. d. Veda[4] S. 141f., Hillebrandt, Ved. Myth.[2] 309.

[2] 3, 31, 6: *ágraṃ nayat supády ákṣarāṇām ácchā rávam prathamā́ jānatī́ gāt.* Geldner übersetzt: „Die Leichtfüßige führte die Spitze der Kühe. Sich auskennend ging sie als erste auf den Schall zu.“ Er neigt aber dazu (gegen Sāyaṇa) einen „in Erzählversen häufigen jähen Wechsel des Subjekts“ anzunehmen und die Worte auf die Uṣas zu beziehen. [KN wörtl.: „Beim Valamythus spielt die Hündin des Indra die Rolle, daß sie sich an die Spitze der Kuhherden setzt. Indra muß also etwas mit der Sage zu tun haben. Haben sich später die Priester den Mythus angeeignet und ist Indra zum Statisten herabgesunken? Die Hündin spielt auch im Mahābhārata bei Yudhiṣṭhira eine Rolle. Arjuna ist dort der verkörperte Indra.“]

[3] Das in ⟨ ⟩ Stehende nach einem Konzeptfragment.

[4] *ṛtáṃ yatī́ sarámā gā́ avindad.*

[5] *ṛtásya pathā́ sarámā vidad gā́ḥ.*

mythus stattgefunden, und eine solche Vermischung — auf die wir ja bereits vorhin gestoßen sind — ist um so begreiflicher, als die beiden Mythen ohnehin aufs engste verwandt sind. *valá* und *vṛtrá* sind ja sogar etymologisch verwandt: beide kommen von der Wurzel *vṛ* und bezeichnen das Einschließende. Der Berg, den Vṛtra verschluckt hat oder umlagert, ist dem Berg des Vala oft zum Verwechseln ähnlich. Genau wie durch den Vṛtrasieg, werden durch die Vala-Öffnung die Himmelslichter befreit, nicht nur die Morgenröten, sondern auch die Sonne:

2,24,3: („Bṛhaspati) trieb die Kühe heraus, spaltete den Vala durch Zauberspruch, beseitigte das Dunkel, machte sichtbar die Sonne“[1];

1,71,2: „Die starken Felsen haben unsere Väter mit Lobliedern, den Felsen die Aṅgiras mit Brüllen erbrochen; sie haben uns den Weg zum hohen Himmel gebahnt, sie haben den Tag, die Sonne, das Wahrzeichen der Morgenröte gefunden“[2];

3,39,5: „In Wahrheit fand Indra mit den zehn Daśagvas die Sonne, die im Dunkel ruhte“[3];

4,3,11 (vgl. oben S. 520): „Offenbar wurde die Sonne, als Agni entstanden war“;

4,16,4: „Als die schön anzuschauende Sonne gefunden wurde, durch die Preislieder (der Aṅgiras)“[4];

1,7,3: „Lange zu schauen, ließ Indra die Sonne am Himmel emporsteigen; er erbrach um der Kühe willen den Felsen“[5];

3,31,15: „Indra erzeugte strahlend mit den Männern zugleich die Sonne, die Morgenröte, den Verkehr, Feuer“[6];

3,34,4: „Indra, die Sonne gewinnend, die Tage zeugend, siegte mit den Uśij in den Schlachten als der Überlegene;

---

[1] Vgl. oben S. 20, 517.

[2] *vīḷú cid dṛḷhá pitáro na ukthaír ádriṃ rujann áṅgiraso ráveṇa | cakrúr divó bṛható gātúm asmé áhaḥ svàr vividuḥ ketúm usrā́ḥ.*

[3] *satyáṃ tád índro daśábhir dáśagvaiḥ sū́ryaṃ viveda támasi kṣiyántam* (Übers. nach Mat.).

[4] Vgl. oben S. 518.

[5] *índro dīrghā́ya cákṣasa ā́ sū́ryaṃ rohayad diví | ví góbhir ádrim airayat* (Übers. dieser und der nächsten fünf Stellen nach Mat.).

[6] *índro nṛ́bhir ajanad dítyānaḥ sākáṃ sū́ryam uṣásaṃ gātúm agním.*

er ließ den Schein der Tage für Manu aufstrahlen; er fand das Licht zu großem Genusse“[1];

6,17,3: „Indra, mache du die Sonne offenbar, mache Speise und Trank schwellen, schlage die Feinde, erbohre die Kühe“[2];

6,17,5: „(Die Tränke,) an denen dich berauschend du, Indra, die festen Verschlüsse sprengend die Sonne, die Morgenröte aufleuchten ließest, den großen Felsen, der um die Kühe herumlag, den unerschütterlichen, von seinem Sitz stießest“[3];

6,32,2: „Er erhellte durch die Sonne die Eltern der Weisen, erbrach, gepriesen, den Felsen; mit den andächtigen, Ṛcs vortragenden löste er bereitwillig das Halfter der Kühe.“[4]

Aber nicht nur die Gewinnung des Lichtes, auch die der Wasser wird mindestens an einigen Stellen auch mit der Vala-Öffnung verbunden.

⟨4,3,12[5] heißt es unmittelbar im Anschluß an die Erzählung von der Spaltung des Berges durch das Ṛta: „Durch die Wahrheit liefen unversehrt die unsterblichen Göttinnen vorwärts, die Wasser mit den honigversehenen Fluten, o Agni, vorwärts jubelnd wie ein Roß, losgelassen, um für immer zu fließen.“[6] Es ist m.E. unmöglich, das *ṛténa* dieser Strophe anders aufzufassen als in der vorhergehenden[7];

---

[1] *índraḥ svarṣā́ janáyann áhāni jigā́yośígbhiḥ pṛ́tanā abhiṣṭíḥ | prā́rocayan mánave ketúm áhnām ávindaj jyótir bṛhaté ráṇāya.*

[2] *āvíḥ sū́ryaṃ kṛṇuhi pīpihí́ṣo jahí śátrūm̐r abhí gā́ indra tṛndhi.*

[3] *yébhiḥ sū́ryam uṣásam mandasānó 'vāsayó 'pa dṛḷhā́ni dárdrat | mahā́m ádrim pári gā́ indra sántaṃ nutthā́ ácyutaṃ sádasas pári svā́t.*

[4] *sá mā́tárā sū́ryeṇa kavīnā́m ávāsayad rujád ádriṃ gṛṇānáḥ | svādhí́bhir ṛ́kvabhir vāvaśānā́ úd usríyāṇām asṛjan nidā́nam.*

[5] In ⟨⟩ Konzeptfragment.

[6] *ṛténa devír amṛ́tā ámṛktā árṇobhir ā́po mádhumadbhir agne | vājí ná sárgeṣu prastubhānáḥ prá sádam í́t srávitave dadhanyuḥ.*

[7] [Konzeptfragment:] „Mir scheint es weiter aber eine unerläßliche Annahme zu sein, daß *ṛténa* auch in den beiden vorhergehenden Strophen von 4,3 denselben Sinn habe wie in V. 11 und 12. Die Strophen 9—12 stehen durch den gleichen Anfang *ṛténa* offenkundig in engem Zusammenhang; in allen werden Wirkungen des Ṛta gerühmt. V. 9 lautet: *ṛténa ṛtáṃ níyatam īḷa á́ gór āmā́ sácā mádhumat pakvám agne | kṛṣṇā́ satī́ rúśatā dhāsínaiṣā́ jā́maryeṇa páyasā pīpāya*, ‘Ich verehre die durch die Wahrheit niedergelegte Wahrheit [Anm.: „über *ṛtám īḷa á́ góḥ* später“] der Kuh: sie ist roh und zugleich das Honigversehene gar, o Agni. Auch wenn sie schwarz ist, schwillt diese durch weiße Flüssigkeit, durch *jā́marya* Milch’. Danach wäre also auch das Wunder der garen Milch in der rohen Kuh oder der weißen Milch in der schwarzen Kuh [ein Werk des Ṛta].“ [Anscheinend ältere Notiz der Mat. zu 4, 3, 9:] „Den absoluten

in der gewöhnlichen Vṛtrasage ist aber für das Ṛta kein Platz. So wird man hier genötigt, die Befreiung der Wasser als Folgeerscheinung der Kuhgewinnung aufzufassen, und dafür lassen sich auch andere Stellen beibringen; 7,90,4: „Es leuchteten die heiteren, fleckenlosen Morgenröten; nachdenkend fanden sie das weite Licht. Die Weisen (? oder Beter) schlossen den Kuhstall auf; ihnen flossen wie (?) in früheren Tagen die Wasser.“[1] Und 9,108,6 wird von Soma gesagt: „Der die Wasserkühe aus dem Felsen, die Kühe durch seine Kraft herausschnitt.“[2]

2,24,3 berichtet, wie Bṛhaspati bei der Öffnung des Vala Kühe und Licht gewann; die folgende Strophe schreibt ihm bei der gleichen Gelegenheit die Gewinnung der Wasser zu: „Von dem Brunnen mit der Steinöffnung, dem metströmenden, den Bṛhaspati mit Kraft erbohrte, von dem haben alle die Sonne Schauenden getrunken; reichlich gossen sie zusammen den wasserhaltenden Brunnen aus.“[3]

Daß aus der Vala-Höhle auch die Ströme befreit wurden, ergibt sich ferner aus 10,138,1f.: *táva tyá indra sakhyéṣuv áhnaya ṛtám manvānā́ vy àdardirur valám | yátrā daśasyánn uṣáso riṇánn apáḥ kútsāya mánmann ahyàś ca daṃsáyaḥ || ávāsṛjaḥ prasvàḥ śvañcáyo girī́n úd āja usrā́ ápibo mádhu priyám | ávardhayo vaníno asya dáṃsasā śusóca sū́rya ṛtájātayā girā́*, „In deiner Freundschaft, Indra, haben

---

Unsinn, den Ludwig und Graßmann mit der ‘heiligen Ordnung’ oder dem ‘Recht’ aus diesem Verse herausdestillieren, möge man bei ihnen nachlesen. Ich übersetze: ‘Durch Wahrheit verehre ich die feste Wahrheit inbetreff (?) der Kuh: (Sie ist) roh, zugleich das Süße gekocht. Schwarz seiend, strotzt sie von weißem Trank, von . . . Milch.’ Das Ṛta ist hier nichts weiter als die große Wahrheit von der Kuh, die schwarz ist und weiße Milch gibt und die roh ist und doch Gekochtes gibt.“ [Über 4, 3, 9 handelt neuerdings ausführlich und im Zusammenhang zahlreicher Parallelen (mit einem Exkurs, der *jā́marya* als „zu der die Nachkommen Nährenden (d.h. zur Milchkuh) gehörig“ erklärt) K. L. Janert, „*dhāsí*“ Kap. III. Im 1. Pāda will er *ṛténa* als „durch die (nun folgende) Wahrheit(sformulierung)“ verstehen. Damit wird aber der von Lüders mit Recht hervorgehobene Parallelismus mit den drei eröffnenden *ṛténa* von Str. 10—12 zerstört, was dieser Auffassung widerrät. Für die weiter vorgeschlagene Ergänzung eines *padé* zu *góḥ* fehlt eine überzeugende Begründung der Notwendigkeit. Die kosmische Deutung der ganzen Strophe erscheint sehr fraglich; vgl. das S. 475 zu Janerts Auffassung von *ṛtásya dhā́rā* und *khā́m ṛtásya* Bemerkte].

[1] *ucchánn uṣásaḥ sudínā aiprā́ urú jyótir vividur dī́dhyānāḥ | gávyaṃ cid ūrvám uśíjo ví vavrus téṣām ánu pradívaḥ sasrur ā́paḥ.*

[2] *yá usríyā ápyā antár áśmano nír gā́ ákṛntad ójasā.*

[3] *áśmāsyam avatám bráhmaṇas pátir mádhudhāram abhí yám ójasātṛṇat | tám evá víśve papire svardṛ́śo bahú sākáṃ sisicur útsam udríṇam.* Vgl. S. 387.

die Priester, das Ṛta erfindend, den Vala geöffnet, wo sie den Uṣas Huld erwiesen und die Wasser laufen ließen und (du) im Gedenken für Kutsa die Trächtigen ihre Geschicklichkeit zeigen machtest. Du ließest gebären machen die Trächtigen, du machtest nachgiebig die Berge, du triebst aus die Kühe, du trankst den lieben Met (Soma). Durch seine Geschicklichkeit ließest du die Bäume wachsen. Es leuchtete die Sonne durch das aus der Wahrheit geborene Lied."

Geldner Ü meint, das *ca* in 1d komme nur zu seinem Recht, wenn man zwei Sätze mit Ellipse im ersten annehme; er übersetzt 1c,d: „in der (Anm.: „Der Freundschaft. Oder: als du") du den Uṣas Gunst erwiesest, die Wasser laufen ließest, dem Kutsa in seiner Absicht (beistandest) und die Mutterkühe leistungsfähig machtest." *daśasyán* und *riṇán* faßt er ebenso wie Oldenberg als part. praes. Dafür spricht zwar, daß in dem Ausdruck *riṇánn apáḥ*, der noch viermal wiederkehrt[1], *riṇán* sonst immer Partizip ist[2]; es steht aber anderseits nichts im Wege, *daśasyán* und *riṇán* in 10,138,1 als Imperfekte zu fassen und ebenso wie *ádardiruḥ* auf die *váhnayaḥ* zu beziehen, während *daṃsáyaḥ*[3] wie das in 2 unmittelbar folgende *ávāsṛjaḥ* auf Indra geht. Auf diese Weise kommt das *ca* jedenfalls einfacher zu seinem Recht als durch die Annahme der Ellipse. — *ahyàḥ* wird von Geldner mit Recht zu awest. *azī* „trächtig" gestellt; er will aber darunter wie unter den *prasvàḥ* von 2a die Kühe verstehen. Dafür, daß Sāyaṇa recht hat, wenn er unter den *prasvàḥ* die Gewässer versteht, und daß auch mit den *ahyàḥ* die Flüsse gemeint sind, spricht gerade auch der awestische Sprachgebrauch, der *azī* „von den mit den Kühen verglichenen Gewässern" ver-

---

[1] 2,22,4; 8,7,28; 8,32,2; 9,109,22.

[2] 8,7,28 heißt es von den Maruts, die es regnen lassen: *yád eṣām pṛṣatī ráthe práṣṭir váhati róhitaḥ | yáñti śubhrā́ riṇánn apáḥ*, „Wenn an ihrem Wagen die Gefleckten und als Seitenpferd zieht der Rote, dann gehen sie glänzend hin, die Wasser rinnen machend." Graßmann Wb. erklärt (ebenso wie 10,138,1) *riṇán* als 3. pl. conj. (d.h. inj.), dessen Verwendung neben *váhati* jedoch unbegründet erscheint. Oldenberg findet die Vergangenheit auffallend und hält für nicht unwahrscheinlich ein Partizip in Anlehnung an die Parallelstellen, „mit Inkongruenz des Numerus wie oft". Es dürfte einfach ein unter dem Einfluß der stehenden Formel *riṇánn apáḥ* verkürztes part. plur. vorliegen.

[3] Das Wort gehört zu awest. *daŋhah-* „Geschicklichkeit, Gewandtheit" (Ny. I 16 von der Geschicklichkeit der Zunge: *hizvo daŋhaŋha*), *daiŋhe* „ich werde geschickt gemacht". 10,139,6 heißt es ebenfalls von den *ahyàḥ*, Indra habe ihren *dákṣa* erkannt. Geldner Ü vermutet, *daṃsáyaḥ* könne zu dem *daṃsu* von *dáṃsupatnīḥ* in 4,19,7 gehören.

wendet[1]. Ebenso ist in Wirklichkeit auf die Flüsse zu beziehen die Schwängerung der Mädchen und Frauen in 4,19,7: „Die Mädchen machte er schwellen wie sprudelnde Quellen, die stäubenden jungen Frauen, die sich auf das Ṛta verstanden; er befruchtete die dürstenden Steppen und Fluren, Indra melkte (auch) die unfruchtbaren Kühe, über die ein geschickter Herr (Agni?) gebietet."[2] Daß hier mit den Mädchen und Frauen wie mit den Kühen die Flüsse gemeint sind, wird dadurch noch besonders deutlich, daß vorher wie nachher dauernd (V. 5.6.8) von dem Strömenlassen der Flüsse durch Indra die Rede ist.

Zur Gewinnung von Licht und Wasser bei der Vala-Öffnung treten in 1,62,5 noch weitere Züge eines Weltschöpfungsmythus: „Von den Aṅgiras gepriesen hast du, Wundertäter, mit der Morgenröte,

---

[1] Air. Wb. s. v. In der dort zitierten Stelle Y. 38,5 werden die Wasser angerufen als Kühe in fortschreitenden Stadien der Mutterschaft: *apaščā vå azīščā vå mātərąščā vå agənyå* . . ., „und euch, Wasser, rufen wir an als die trächtigen und euch als die Mutter(kühe) und euch als die melken Kühe..." *ahī* kommt noch vor 10,139,6; 9,77,3. Daß es in der ersten Stelle auf die Gewässer geht, wird unten (S. 541) gezeigt werden; in der zweiten werden die Somasäfte mit *ahyàḥ* verglichen. Die Strophe 10,144,4: *yáṃ suparṇáḥ parāvátaḥ śyenásya putrá ábharat | śatácakraṃ yó 'hyò vartaníḥ*, bezeichnet Geldner als ganz dunkel; den letzten Pāda läßt er unübersetzt. Hier ist jedoch *ahī* nur Kurzform für *ahīśú* der vorhergehenden Strophe. Das rätselhafte *śatácakra* bezieht sich darauf, daß der Soma durch ein rotierendes Messerrad geschützt wird, so daß Ahīśū keine Bahn zu ihm hat (mit Graßmann und Oldenberg *avartaní* zu lesen!). [KN wörtlich: „Der Soma, den Suparṇa, der Sohn des Adlers, herbeibrachte aus dem Jenseits, den mit hundert Rädern geschützten, der Ahī keine Bahn bot. Den Soma schützt ein schnell rotierendes Messerrad! Ahī ist hier Ahīśū, wie ein Dichter Nābhānediṣṭha sich als Nābhā abkürzt. Die Flüsse haben die Sonne bei sich, deshalb sind sie trächtig." — Für das Messerrad geben KN keinen Beleg an. Wahrscheinlich entnahm Lüders es aus Mbh. 1,33. Dort heißt es Str. 2ff. von Garuḍa, der nach Besiegung der Götter, Tötung der Wächter und Löschung des ringsum lodernden Feuers zum Amṛta = Soma vordringt:

sa cakraṃ kṣuraparyantam apaśyad amṛtāntike
paribhramantam aniśaṃ tīkṣṇadhāram ayasmayam
jvalanārkaprabhaṃ ghoraṃ chedanaṃ somahāriṇām
ghorarūpaṃ tad atyarthaṃ yantraṃ devaiḥ sunirmitam
tasyāntaraṃ sa dṛṣṭvaiva paryavartata khecaraḥ
arāntareṇābhyapatat saṃkṣipyāngaṃ kṣaṇena ha.

Nīlakaṇṭha erläutert: *cakraṃ yantraṃ kṣuraparyantaṃ samantataḥ kadambamukulavat kṣurasahasrayutaṃ cakravad vegena baṃbhramyamāṇaṃ yatra praviṣṭo maśako 'pi sahasradhā chidyate.* Daß ein „Wasserrad" schon den ṚV. bekannt war, beweist 1,166,10, wo von den Maruts gesagt wird: *paviṣṣu kṣurá ádhi*, „an (ihren) Radschienen (sind) Messer"].

[2] *prấgrúvo nabhanvò ná vákvā dhvasrá apinvad yuvatír ṛtajñấḥ | dhánvāny ájrấṁ apṛṇak tṛṣāṇấṁ ádhog índra staryò dáṃsupatnīḥ.*

mit der Sonne, mit den Kühen das Dunkel erschlossen; der Erde Rücken hast du, Indra, ausgebreitet, den Raum des Himmels (und) den unteren hast du befestigt.“[1]

Das vorgeführte Material läßt kaum einen Zweifel daran, daß der Valamythus, so wie er uns jetzt in den vedischen Liedern vorliegt, ebenso wie der Vṛtramythus eine Art Weltschöpfungsmythus ist. Was vorher war, wird nicht gesagt; von der Öffnung der Vala-Höhle und der Gewinnung der in ihr enthaltenen Güter rechnet die Welt. Vala- und Vṛtramythus stehen nebeneinander als die priesterliche und die mehr volkstümliche Form der gleichen Sage: was beim Valamythus die magische Kraft des Ṛta, das bewirkt beim Vṛtramythus die im Somarausch gesteigerte Heldenkraft Indras. Daß diese beiden Sagenformen sich in weitem Umfang gegenseitig beeinflußten und miteinander vermischten, ist ohne weiteres verständlich.

2. Das Ṛta in der Sage von Indra und Viśvāvasu

Eine ganz ähnliche Funktion wie im Valamythus hat das Ṛta in einem anderen Mythus, in dessen Mittelpunkt neben Indra der Gandharve Viśvāvasu steht. Die einzige knappe Wiedergabe dieses Mythus in 10,139,4—6 hat den bisherigen Erklärungsversuchen getrotzt[2], und Geldner Ü erklärt ihn für „nicht mehr sicher rekonstruierbar.“ Auf Grund dessen, was sich über die Rolle des Ṛta im Valamythus ergeben hat, ist es vielleicht doch möglich, etwas Licht in das Dunkel zu bringen.

Der Gandharve Viśvāvasu kommt außer in 10,139,4—6 nur noch ganz selten in ṚV. und AV. vor[3]. Mehr über ihn bietet die Ritualliteratur. In den Texten des Schwarzen Yajurveda ist deutlich, daß er sich um etwas, und zwar den Soma, schützend herumlegt. Daneben steht, und dies ist die häufigere Vorstellung, die Sage vom Raube des Soma durch den Gandharven Viśvāvasu. TāB. 6,9,22 heißt es: „Die Metren brachten den Soma. Ihn stahl der Gandharve Viśvāvasu. Mit dem (Soma) ging er ins Wasser. Ihn suchten die Gottheiten. Ihn erblickte Viṣṇu im Wasser. Er zweifelte: ist er's oder ist er's nicht? Er stieß ihn mit dem Fuße an. Von dem wurden einzelne

---

[1] *gṛṇānó áṅgirobhir dasma ví var uṣásā sûryeṇa góbhir ándhaḥ | ví bhúmyā aprathaya indra sánu divó rája úparam astabhāyaḥ.*

[2] Vgl. Oldenbergs Noten und die dort genannte Literatur.

[3] 10,85,21f.; AV. 2,2,4.

Tropfen entlassen. Er verkündete den Göttern, die von allen Seiten herumstanden, (den Hymnus, der mit den Worten beginnt): ‘Diese Tropfen sind abgeflossen.’“[1]

ŚBr. 3,2,4 wird erzählt, daß der Soma im Himmel war und die Götter ihn von dort zu holen wünschten. „Für sie flog die Gāyatrī hin zum Soma. Als sie ihn brachte, stahl ihn der Gandharve Viśvāvasu. Die Götter merkten: ‘Herabgefallen ist der Soma von oben, aber zu uns kommt er nicht. Die Gandharven haben ihn gestohlen.’ Sie sagten: ‘Die Gandharven sind gierig nach Frauen. Wir wollen die Vāc zu ihnen senden, die wird zu uns mit dem Soma zurückkehren.’ Sie sandten die Vāc zu jenen, (und) sie kehrte mit dem Soma zu ihnen zurück.“[2]

TS. 6,1,6 und (etwas weniger ausführlich) MS. 3,7,3 erzählen, wie Kadrū und Suparṇī bei einem Streit gegenseitig sich selbst zum Pfande setzten. Die besiegte Suparṇī schickt auf Kadrūs Geheiß ihre Kinder, die Metren, aus, um den Soma aus dem Himmel zu holen und sie damit freizukaufen. Jagatī und Triṣṭubh fliegen aus, verlieren je zwei Silben und bringen zwar andere Dinge, nicht aber den Soma zurück. Die Gāyatrī dagegen gewinnt vier Silben (so daß sie jetzt acht hat) und erlangt den Soma, der ihr aber unterwegs durch Viśvāvasu geraubt wird; das Weitere wird ähnlich wie in TāB. und ŚBr. erzählt[3].

Es fragt sich, ob dieser Itihāsa, wie bisher angenommen[4], zur Erklärung der ṛgvedischen Sage dienen kann. Diese lautet wie folgt (10,139,4—6):

---

[1] *chandāṃsi vai somam āharaṃs, taṃ gandharvo viśvāvasuḥ paryamuṣṇāt, tenāpaḥ prāviśat, taṃ devatā anvaicchaṃs. taṃ viṣṇur apsu paryapaśyat, sa vyakāṅkṣad: ayan nū3 nā3 iti. taṃ padā prāsphurat, tasmāt pṛthag indavo 'sṛjyanta, sa devatābhyo 'bhitas tiṣṭhantībhya ete asṛgram indava* (= ṚV. 9,62,1) *iti prābravīt.*

[2] *tebhyo gāyatrī somam acchāpatat. tasyā āharantyai gandharvo viśvāvasuḥ paryamuṣṇāt, te devā aviduḥ: pracyuto vai purastāt somo 'tha no nāgacchati, gandharvā vai paryamoṣiṣur iti. 2. te hocuḥ: yoṣitkāmā vai gandharvā. vācam evaibhyaḥ prahiṇavāma, sā naḥ saha somenāgamiṣyatīti. tebhyo vācaṃ prāhiṇvant, sainānt somenāgacchat.*

[3] TS. 6,1,6,5.6: *táṃ sómam āhriyámāṇaṃ gandharvó viśvā́vasuḥ páry amuṣṇāt, sá tisró rā́trīḥ párimuṣito 'vasat, tásmāt tisró rā́trīḥ krītáḥ sómo vasati. té devā́ abruvant: strī́kāmā vaí gandharvā́, striyā́ niṣ krīṇāméti. té vā́caṃ stríyam ékahāyanīṃ kṛtvā́ táyā nír akrīṇant. sā́ rohíd rūpáṃ kṛtvā́ gandharvébhyaḥ | apakrā́myātiṣṭhat, tád rohíto jánma.*

[4] Geldner übersetzt 10,139,4^{a,b}: „Als, o Soma, die Gewässer den Gandharva Viśvāvasu erblickt hatten, flohen sie von rechts wegen“, und bemerkt unter Hinweis auf die oben zitierten Belege der Diebstahls-Sage: „Die Gewässer flohen, offenbar mit dem Soma, vor dem Gandharven Viśvāvasu, dem Somaräuber.“

4. Als, o Soma, die Wasser den Gandharven Viśvāvasu gesehen hatten, gingen sie durch das Ṛta auseinander. Indra folgte eilig dieser ihnen (geltenden Beschwörung). Er erblickte die Umlagerungen der Sonne.

5. Viśvāvasu soll uns das zusingen, der Gandharve, der himmlische, der Messer des Raumes, was wirklich ist und was wir nicht wissen; er soll unsere Gedanken anregen, soll unsern Gedanken zu Hilfe kommen.

6. Er (Indra) fand den Gewinner in der Strömung der Flüsse.
Er erschloß die Tore der in den Felsen Eingeschlossenen.
Der Gandharve verkündete (ihm) ihre unsterblichen (Namen).
Indra lernte die Tüchtigkeit der Trächtigen kennen[1].

In diesen Versen ist von einem Raube des Soma durch Viśvāvasu nirgends ausdrücklich die Rede, ebensowenig von irgendeiner feindlichen Einstellung des Gandharven. Anderseits ist für eine Erklärung wichtig die Tatsache, daß die drei Strophen der Schluß eines Liedes an die aufgehende Sonne sind: von dieser sprechen V. 1—3, und zwar wird sie hier mit dem Namen Pūṣans, des das Vieh im Dschangel behütenden Gottes der Wege, genannt:

1. Der sonnenstrahlige, blondhaarige Savitṛ hat im Osten das unvergängliche Licht aufgerichtet. Auf seinen Antrieb wandelt der kundige Pūṣan, alle Welten überblickend als der Hirt.

2. Die Menschen beschauend sitzt er dort inmitten des Himmels, beide Welten und den Luftraum erfüllend. Er überschaut die nach allen Seiten gewandten schmelzbutterreichen (Himmelsgegenden), zwischen dem östlichen und dem westlichen (Licht)zeichen.

3. Die Grundlage des Reichtums, der Sammler der Schätze, er überschaut nach seiner Kraft alle Wesen; wie der Gott Savitṛ die Gesetze wahr machend, wie Indra steht er in der Zusammenströmung der Schätze[2].

---

[1] *viśvávasuṃ soma gandharvám ápo dadṛśúṣīs tád ṛténa vy àyan | tád anvávaid índro rārahāṇá āsām pári sū́ryasya paridhī́ṁr apaśyat || viśvā́vasur abhí tán no gṛṇātu divyó gandharvó rájaso vimā́naḥ | yád vā ghā satyám utá yán ná vidmá dhíyo hinvānó dhíya ín no avyāḥ || sásnim avindac cáraṇe nadī́nām ápāvṛṇod dúro áśmavrajānām | prā́sāṃ gandharvó amṛ́tāni vocad índro dákṣam pári jānād ahī́nām.*

[2] *sū́ryaraśmir hárikeśaḥ purástāt savitā́ jyótir úd ayāṁ ájasram | tásya pūṣā́ prasavé yāti vidvā́n sampáśyan víśvā bhúvanāni gopā́ḥ || nṛcákṣā eṣá divó mádhya āsta āpaprivā́n ródasī antárikṣam | sá viśvā́cīr abhí caṣṭe ghṛtā́cīr*

Der zwischen den beiden Hälften des Liedes zu fordernde Zusammenhang ergibt sich durch die Annahme, daß in V. 4—6 überhaupt nicht von dem Somaraub des Viśvāvasu (wahrscheinlich erst einer späteren Sage) die Rede ist, sondern, worauf auch V. 4[d] weist, von der Auffindung der Sonne durch Indra, wobei ihm der Gandharve hilft; Soma wird in 4[a] wohl nur angerufen, weil Viśvāvasu sein Hüter ist. Die Umlagerungen der Sonne sind die himmlischen Wasser[1], von denen sie ja umgeben ist. Diese gehen auseinander durch das Ṛta, d.h. durch ein Zauberwort, ein Sesam-tu-dich-auf, und dieses Zauberwort besteht ebenso wie im Valamythus in ihren „unsterblichen Namen", die nach Str. 6 der Gandharva dem Indra verkündet[2]. Was 4[a,b] besagt, ist wahrscheinlich, daß das Aufsteigen

---

antarā́ pū́rvam áparaṃ ca ketúm || rāyó budhnáḥ saṃgámano vásūnāṃ víśvā rūpā́bhí caṣṭe śácībhiḥ | devá iva savitā́ satyádharméndro ná tasthau samaré dhánānām.

[1] Man könnte auch an den Felsverschluß denken, in dem die Sonne des Nachts ruht, doch weist der Plural eher auf die Wasser.

[2] Daß in 6[c] (was übrigens auch Geldner Ü tut) zu *amṛ́tāni* ein *nā́māni* zu ergänzen ist, geht aus 10,123,4 hervor: *jānánto rūpám akṛpanta víprā mṛgásya ghóṣam mahiṣásya hí gmán | ṛténa yánto ádhi síndhum asthur vidád gandharvó amṛ́tāni nā́ma*, „Die Gestalt kennend flehten die Seher. Sie gingen nämlich zu dem Lärm des wilden Büffels (Somas). Durch die Wahrheit gehend betraten sie den (Himmels)strom; der Gandharve fand die unsterblichen Namen." [Durchgestrichenes Konzeptfragment:] ⟨Das Mittel, durch das die Seher in den Strom zu dem Soma eindringen, ist auch hier das Ṛta, die Wahrheit, und man wird nach dem oben Gesagten wohl kaum bestreiten können, daß sie in den „unsterblichen Namen" besteht, die der Gandharva fand. Der Gandharva unterstützt also hier wiederum mit seinem Wissen die Seher, so wie er in 10,139 den Indra unterstützt. Man kann diese unsterblichen Namen in demselben Sinne wie vorher als die Namen der Wasser betrachten, die zu deren Beschwörung nötig sind. Ganz ausgeschlossen erscheint es allerdings nicht, daß hier die Geheimnamen des Soma, oder sowohl der Wasser als auch des Soma, gemeint sein könnten, da es vorher heißt, daß die Seher, als sie noch suchten, die „Form", also doch offenbar die Form des Soma, kannten. Es liegt nach dem, was oben über die Verbindung von *nā́man* und *rūpá* gesagt ist, nahe, in dem *rūpám* den Gegensatz zu dem nachher genannten *nā́ma* zu sehen; die Seher kennen die Form des Soma, aber nicht seinen Namen, den ihnen erst der Gandharva mitteilte.⟩ — Die hier gegebenen Erklärungen von 10,139,4—6 und 10,123,4 machen nun auch verständlich, was mit dem „gandharvischen Pfad der Wahrheit" in 10,80,6 gemeint ist. Die Strophe lautet: *agníṃ víśa īḷate mā́nuṣīr yā́ agním mánuṣo náhuṣo ví jātā́ḥ | agnír gā́ndharvīm pathyàm ṛtásyāgnér gávyūtir ghṛtá ā́ níṣattā.* Geldner übersetzt: „Agni berufen die menschlichen Stämme, Agni die verschiedenen Abkommen des Manus, des Nahus. Agni (kennt) den gandharvischen Weg der Wahrheit; Agnis Weidegang ist in Schmalz gebettet" und bemerkt: „'Der gandharvische Weg des Rechten' ist wohl die rechte Sangesweise." Diese Erklärung trifft dem Sinne nach das Richtige; Agni kennt (diese Ergänzung scheint in der Tat unvermeidlich) auch die

der Sonne aus ihrem nächtlichen Ruheort im Lebensborn zu ihrem Tageslauf in den Himmelsflüssen von dem Gandharven durch eine Beschwörung der Wasser mittels ihrer geheimen Namen bewirkt wird. Diesem Ṛta folgt eilends Indra, d.h. er lernt — wie ja in Str. 6 ausdrücklich gesagt wird — von Viśvāvasu die Beschwörung der Wasser, so wie er im Valamythus das Zauberwort von den Aṅgiras lernt. Das metrisch überzählige *āsām* in 4c ist eine alte (weil schon im TA. bezeugte) Glosse und hängt von *tád* ab: „Dieses für sie geltende, auf sie bezügliche Ṛta."

Selbstverständlich kann bei dieser Deutung von V. 4 auch in V. 6 der *sásni* nicht der Soma, sondern nur die Sonne sein. *áśmavraja* geht zwar an anderen Stellen auf die Kuhbefreiung und wird von Geldner Ü auch hier darauf bezogen[1]; es muß aber hier, wie übrigens Geldner früher selbst annahm, auf die in a genannten Flüsse gehen[2], von denen auch in c und d die Rede ist. *ahyàḥ*, die Trächtigen, ist hier wie in den oben S. 535f. behandelten Stellen eine Bezeichnung der Wasser; der *dákṣa*, den Indra kennenlernt, ist ihr Begreifen des Ṛta, ihr promptes Reagieren auf das Zauberwort.

3. Die Entfinsterung der Sonne mittels des Ṛta

Die Sage von der Entfinsterung der durch Svarbhānu mit Finsternis geschlagenen Sonne durch Atri wird 5,40,5—9 erzählt:

> 5. Als dich, Sūrya, der asurische Svarbhānu mit Finsternis geschlagen hatte, da besannen sich die Wesen wie ein der Gegend nicht kundiger Verirrter.
>
> 6. Als du, Indra, damals die unter dem Himmel sich abspielenden Zaubereien des Svarbhānu vereiteltest, fand Atri mit dem vierten Brahman die von ordnungswidriger Finsternis verhüllte Sonne.
>
> 7. „Nicht soll mich hier, der ich dir gehöre, o Atri, der von Mißgunst und Furcht Betörte verschlingen; du bist ein

---

geheimen Beschwörungsformeln, auf die 10,139,4—6 und 123,4 angespielt wird. *pathyà ṛtásya* ist also auch hier praktisch einfach das Zauberlied, die Zauberformel [10,80,6 nicht in KN; in Mat. nur der Text von Pāda c mit Geldners Übersetzung].

[1] „Er schloß den im Fels eingesperrten (Kühen) die Tore auf", dazu Note: „Dies kann nur auf den Valamythus gehen."

[2] Ved. Stud. 3,55: „Er schloß die Tore der im Fels hausenden (Ströme) auf."

Mitra, dessen Huld wahr ist; du und König Varuṇa, ihr sollt mir hier helfen."

8. Als Brahmán die Preßsteine in Tätigkeit setzend, die Götter verehrend und mit preisender Verneigung einladend hat Atri des Sūrya Auge an den Himmel gesetzt, die Zauber des Svarbhānu beseitigt.

9. Die Sonne fürwahr, die der asurische Svarbhānu mit Finsternis geschlagen hatte, die fanden die Atris wieder; nicht waren ja andere (dazu) imstande.[1]

In den Yajustexten kehrt diese Sage mit teilweise anklingendem Wortlaut wieder. KS. 12,13 lautet sie: „Der asurische Svarbhānu schlug die Sonne mit Finsternis. Sie leuchtete nicht (mehr). Von ihr entfernten die Götter die Finsternis. Die erste (Finsternis), die sie entfernten, wurde ein schwarzes Schaf, die zweite ein rötliches, die dritte ein weißes; die (Finsternis), die sie von der Oberfläche des Knochens (?) abmachten, wurde ein Mutterschaf."[2]

MS. 2, S. 48,11ff. und TS. 2,1,2,2 berichten das gleiche mit unbedeutenden Abweichungen im Wortlaut[3]. In dieser Version sind also als Entzauberer der Sonne die Götter an die Stelle Atris getreten, der selbst ganz verschwunden ist. Dagegen entspricht die Entfinsterung in vier Stufen offenbar der im ṚV. berichteten Entzauberung durch den vierten Zauberspruch (*bráhman*). ŚBr. 5,3,2,2 ist Atri durch Soma-Rudra ersetzt, und die Vierteilung der Ent-

---

[1] *yát tvā sūrya svàrbhānus támasāvidhyad āsuráḥ | ákṣetravid yáthā mugdhó bhúvanāny adīdhayuḥ || svàrbhānor ádha yád indra māyā́ avó divó vártamānā avā́han | gūḷhā́ṃ sū́ryaṃ támasā́pavratena turī́yeṇa bráhmaṇāvindad átriḥ || mā́ mā́m imā́ṃ táva sántam atra irasyā́ drugdhó bhiyásā ní gārīt | tvám mitró asi satyárādhās taú mehā́vataṃ váruṇaś ca rā́jā || grā́vṇo brahmā́ yuyujānáḥ saparyán kīríṇā devā́n námasopaśíkṣan | átriḥ sū́ryasya divi cákṣur ā́dhāt svàrbhānor ápa māyā́ aghukṣat || yáṃ vaí sū́ryaṃ svàrbhānus támasāvidhyad āsuráḥ | átrayas tám ánv avindan nahy ànyé áśaknuvan.* [Zu 6c,d vgl. neuerdings Thieme, ZDMG 102, 105f.; Schmidt, Vedisch *vratá* und awestisch *urvāta*, S. 96].

[2] *svàrbhānur vā́ āsurás sū́ryaṃ támasāvidhyat sá ná vyàrocata, tásmād devā́s támó 'pālumpan, yát prathamā́m apā́lumpan sā́viṣ kṛṣṇā́bhavad, yád dvitī́yaṃ sā́ phalgúr, yát tṛtī́yaṃ sā́ balakṣī́, yád adhyastā́d apā́lumpan sā́vir vaśā́bhavat.*

[3] MS.: *svàrbhānur vā́ āsuráḥ sū́ryaṃ támasāvidhyat, tásya devā́s támó 'pāghnan, yát prathamā́ṃ támo 'pā́ghnant sā́viḥ kṛṣṇā́bhavad, yád dvitī́yaṁ sā́ lóhinī, yát tṛtī́yaṁ sā́ balakṣī́, yád adhyastā́d apā́kṛntant sā́vir vaśā́bhavat.* TS.: *súvarbhānur āsuráḥ sū́ryaṃ támasāvidhyat, tásmai devā́ḥ prā́yaścittim aicchan, tásya yát prathamā́ṃ támo 'pā́ghnant sā́ kṛṣṇā́vir abhavad, yád dvitī́yaṁ sā́ phálgunī, yát tṛtī́yaṁ sā́ balakṣī́, yád adhyastā́d apā́kṛntant sā́vir vaśā́ sám abhavat.*

finsterung ist nicht erwähnt[1]; das letztere ist auch MS. 4, S. 111 und ŚBr. 4,3,4,21 nicht der Fall, aber dort ist dafür Atri erhalten[2].

Schon beim Valamythus hat sich gezeigt, daß *bráhman* „Kultlied", „Zauberspruch" und *ṛtá* „Kultlied, magisch wirksamer Ausspruch" im wesentlichen identisch sind[3]. Daß in unserem Falle die vier Brahmans des ṚV. tatsächlich nichts anderes sind als Ṛtas, zeigt schlagend der Vers AV. 7,1,1: „Welche durch Sinnen die Spitze der Rede führten oder welche die Ṛtas sprachen im Denken, stark geworden durch das dritte Brahman, mit dem vierten fiel ihnen der Name der Kuh ein."[4] Die Strophe geht offenbar auf den Valamythus, und das „vierte Brahman" ist genau das Sesam-tu-dich-auf, das sonst so oft als Ṛta bezeichnet wird, während hier *ṛtá* noch verdeutlichend danebensteht.

Es ist auch den bisherigen Interpreten natürlich nicht entgangen, daß das Lied 5,40, mit seinen neun Strophen, am Schluß der nach absteigender Verszahl geordneten Indra-Serie nach den fünfstrophigen Liedern nicht ursprünglich sein kann[5]. Wenn aber Geldner Ü meint, zwischen den beiden Teilen des Liedes, dem „gewöhnlichen Einladungslied an Indra (1—4)" und der Svarbhānugeschichte (5—9) sei der Zusammenhang nicht ersichtlich, so darf man doch vielleicht die Vermutung wagen, daß der Sammler der Lieder die ersten vier Strophen für die vier Brahmans hielt und, wie auch sonst geschieht, dazu die Geschichte erzählte. Vielleicht erklärt diese Anfügung der Geschichte an vier an Indra gerichtete Strophen, bzw. deren Auffassung als die Brahmans, auch, warum in Str. 6 zuerst Indra die Māyās des Svarbhānu vernichtet und dann erst berichtet wird, wie Atri die Sonne fand. An sich stand der Auffassung von 5,40,1—4 als der vier Brahmans gewiß nichts im Wege; sind doch derartige magisch wirkende Wahrheiten, wie wir früher gesehen haben, oft ganz allgemeiner Natur; vgl. etwa oben S. 507 die als *satya* bezeichneten Feststellungen, daß Agni das Licht des Abends, Sūrya das des Morgens sei.

---

[1] *svarbhānur ha vā āsuraḥ | sūryaṃ tamasā vivyādha, sa tamasā viddho na vyarocata, tasya somārudrāv evaitat tamo 'pāhatāṁ, sa eṣo 'pahatapāpmā tapati.*

[2] MS.: *svàrbhānur vá āsuráḥ sûryaṃ támasāvidhyat tám átrir ánv apaśyat.* ŚBr.: *atrir vā ṛṣīṇāṁ hotāsāthaitat sado 'suratamasam abhipupruve, ta ṛṣayo 'trim abruvann: ehi pratyaṅṅ idaṃ tamo 'pajahīti, sa etat tamo 'pāhan.*

[3] Weiteres Material darüber s. unten S. 647 ff.

[4] *dhītíṁ vā yé ánayan vācó ágraṃ mánasā vā yé 'vadann ṛtấni | tṛtíyena bráhmaṇā vāvṛdhānás turíyeṇāmanvata náma dhenóḥ.*

[5] Vgl. besonders Oldenberg, Noten, und Prolegomena 198.

4. Das Ṛta als Werkzeug der Ṛbhus

Des Ṛta bedienen sich auch die Ṛbhus zur Ausführung ihrer Wunderwerke. Eine ihrer bekanntesten Taten ist die Herstellung von vier Bechern aus einem; 4,35,2f.: „... da ihr durch (sakrale) Tätigkeit und Geschicklichkeit eine Trinkschale zu vieren verändertet. Ihr machtet die Trinkschale vierfach ...“[1] Von diesem *camasá* ist auch die Rede in 1,161,9: „Die Wasser sind das Wichtigste, sprach einer; Agni ist das Wichtigste, sagte ein anderer; einer nannte die *vadharyántī*[2] wichtiger als viele: Wahrheiten (*ṛtá*) sprechend schnitztet ihr die Becher.“[3] Die Strophe ist, wie Geldner Ü richtig bemerkt, Ausführung zu Str. 1 desselben Liedes: „Wir haben nicht den Becher getadelt, der von gutem Herkommen ist. Bruder Agni, wir haben nur gesprochen von der Entstehung (*bhūtí*) des Holzes (nämlich durch Wasser, Feuer und die *vadharyantī*).“[4] Wenn aber Geldner Str. 9 übersetzt: „Wahre Reden führend schnitztet ihr die Becher“ und dazu bemerkt: „Die Worte werden gesprochen, während sie die Schalen anfertigten“, so ist damit der Sinn der Stelle verkannt: die *ṛtá* begleiten nicht etwa eine manuelle Arbeit der Ṛbhus, sondern die Anfertigung der Becher erfolgt allein durch die *ṛtá*. Das wird ganz klar durch 3,60,2: „Durch welche Künste ihr die Schalen schnitztet, das Lied, durch das ihr die Kuh aus der Haut heraustriebt, das Denken, durch das ihr die beiden Falben gebildet habt ...“[5]; *dhí* und *mánas* stehen neben *ṛtá* als Handwerkszeug der Ṛbhus genau wie als Öffnungsmittel des Vala[6]. Eine weitere Bestätigung liefert AV. 6,47,3, wo es von den Ṛbhus (*saudhánvanāḥ*) heißt: „Diese dritte Libation gehört den Kavis, die durch *ṛtá* den Becher in Bewegung setzten

---

[1] *sukṛtyáyā yát svapasyáyā caṁ́ ékaṃ vicakrá camasáṃ caturdhá́ || vy àkṛṇota camasáṃ caturdhá́*. Vgl. auch 1,20,6.

[2] Den Gewitterregen? Nach Sāyaṇa die Wolkenreihe oder die Erde als die den Blitz wünschende. Geldner übersetzt „Gewitterzeit“ und will dann zu *bahúbhyaḥ* ein *ṛtúbhyaḥ* oder Ähnliches ergänzen.

[3] *ápo bhūyiṣṭhā íty éko abravīd agnír bhūyiṣṭha íty anyó abravīt | vadharyántīṃ bahúbhyaḥ praíko abravīd ṛtá́ vádantaś camasá́ṁ apiṃśata.*

[4] *ná nindima camasáṃ yó mahākuló 'gne bhrātar drúṇa íd bhūtím ūdima.*

[5] *yā́bhiḥ śácībhiḥ camasá́ṁ ápiṃśata yáyā dhiyá́ gā́m áriṇīta cármaṇaḥ | yéna hárī mánasā nirátakṣata.*

[6] Das gleiche Nebeneinander von *ṛtá* und *mánas* auch AV. 11,1,23: *ṛténa taṣṭá́ mánasā hitaíṣá́ brahmaúdanásya víhitā védir ágre*, „Durch Ṛta verfertigt, durch Denken hingesetzt ist dieser Altar für die Brahmanen-Reisschüssel zu Anbeginn gemacht.“ [Diese Stelle nicht KN und Mat.]

(oder: erstehen ließen).“[1] Wenn es daher weiterhin 1,20,4 heißt: *yúvānā pitárā púnaḥ satyámantrā ṛjūyávaḥ | ṛbhávo viṣṭy àkrata*, so bedeutet das nicht, wie Geldner übersetzt: „Wort haltend, mit redlichem Streben haben die Ṛbhus ihre Eltern durch Dienstleistung wieder jung gemacht“, sondern die Ṛbhus machen ihre Eltern wieder jung mit wahren Mantras, dem Richtigen zustrebend.

Die Anfertigung der (hölzernen) Becher durch drei Aussprüche über die Entstehung des Holzes hat eine noch überraschendere Parallele im finnischen Epos als die Öffnung der Felsenhöhle durch Zauberlieder. Im Kalewala baut sich Wäinämöinen ein Boot durch das Singen von Liedern; zur Vollendung fehlen ihm aber drei Worte, die zu finden er vergeblich ins Totenreich eindringt. Nach mancherlei Abenteuern zwingt er endlich den liederreichen Antero Wipunen, ihm seine Weisheit mitzuteilen. Wipunen singt ihm Lieder von der Weltschöpfung u. dgl. vor, und damit vollendet Wäinämöinen das Boot (17,623ff.):

Bringt das Boot gar bald zustande, | Bindet fest des Randes Leisten,
Macht den Hintersteven fertig, | Fügt den Vorderstamm zusammen;
Ungezimmert wurde also | Ohne Spän' das Boot vollendet.

„Das Boot wird also“ — so heißt es in den Anmerkungen zur Schiefnerschen Übersetzung — „lediglich durch die Macht der Zauberworte gebaut.“

VII. *ṚTÁVAN, ṚTÁSYA GOPÁ, ṚTAJÑÁ, ṚTÁDHĪTI*

1. *ṛtávan*

Die bei weitem häufigste Ableitung oder Zusammensetzung von *ṛtá* ist das Adjektiv *ṛtávan* „mit dem Ṛta versehen“[2]. 77mal im ṚV., 7mal im AV. belegt, ist *ṛtávan* geläufiges Beiwort in erster Linie von Göttern, aber auch von Menschen; ja es wird auch von Gewässern und (besonders im AV.) von Tieren und Pflanzen gebraucht. Es wird sich zeigen, daß keine dieser Verwendungen zu

[1] *idáṃ tṛtíyaṃ sávanaṃ kavīnā́m ṛténa yé camasám aírayanta* [Nicht in KN Mat.]

[2] Nach Ausweis von KN hat Lüders das *ṛtá-* von *ṛtávan* als einen Instrumental erklärt, so daß *ṛtávan* ganz wörtlich „mit dem Ṛta versehen“ bedeuten würde. Die gewöhnliche Erklärung nimmt bekanntlich phonetische Dehnung des *a* vor *v* an (Wackernagel, Gramm. I § 45).

einer Änderung unserer bisherigen Bedeutungsansätze für *ṛtá* Veranlassung bietet[1].

„Mit der Wahrheit versehen" ist ein für die vedischen Götter besonders passendes Beiwort. ⟨Der[2] Gedanke, daß die Götter der Wahrheit dienen, ist auch in der nach-ṛgvedischen Zeit noch völlig lebendig. *triṣatyā hi devāḥ*, „dreifach wahr (d.h. in Gedanken, Worten und Werken) sind die Götter" ist ein Satz, der in der Brāhmaṇa-Literatur öfter wiederkehrt.⟩[3] Ebenso häufig ist die Formulierung „Wahrheit sind die Götter, Unwahrheit die Menschen"[4]. Wir können daher *ṛtávan* als Beiwort grundsätzlich bei sämtlichen, werden es aber praktisch vor allem bei den Göttern erwarten, die in besonders engem Verhältnis zum Ṛta stehen, d.h. den Ādityas. Tatsächlich heißen *ṛtávan* Varuṇa allein dreimal[5], Mitra-Varuṇa neunmal[6], Varuṇa-Mitra-Agni zweimal[7], die Ādityas

---

[1] Dem Hrsg. schien eine Zusammenstellung sämtlicher Wiedergaben von *ṛtávan* in Geldners Übersetzung instruktiv; sie wird hier mitgeteilt aufgegliedert nach Trägern des Beiworts und mit Angabe der Häufigkeit bei mehr als einmaligem Vorkommen. Agni: wahrhaft(ig) 11, wahrheitsliebend, wahrheitsgetreu, rechtmäßig 3, rechttuend 3, der das Rechte tut, rechtwandelnd, der sich an den rechten Brauch hält, gesetzestreu 3, das Gesetz erfüllend („oder: wahrhaft"), der an dem Gesetz festhält, ordnungsgemäß; Varuṇa: wahrhaft, gesetzmäßig, gesetzliebend; Mitra-Varuṇa, Aditi, Ādityas: wahrhaftig 2, rechtwandelnd 2, das Recht schützend, gesetzestreu 4, Gesetzesheger, gesetzhegend; Uṣas: ordnungsliebend, ordnungsgemäß, zeitig, die Rechtzeitige; Beide Welten: gesetzestreu 3, gesetzmäßig, ordnungsvoll, rechtzeitig; Soma: ordnungsgemäß 2, ordnungsmäßig; Indra: der die rechte Ordnung einhält; Tvaṣṭṛ: gesetzestreu; Dadhikrā: fromm(!); Bṛhaspati: gesetzestreu; Vāta: regelmäßig; Sarasvatī: wahrhaftig, gesetzestreu; Wasserfrauen: rechtwandelnd; Flüsse: immerfließend; Wasser: rechtschaffene Frauen; Kavis: wahrhaftig 3; *pitáraḥ*: wahrhaftig; *vípra*: wahrhaft; Menschen: rechtschaffen, rechttuend, gesetzestreu. — Irgendeine Begründung für die Abwechslung zwischen dieser Vielzahl z.T. grundverschiedener Übersetzungen wird nicht gegeben, irgendeine ratio dafür ist nicht zu erkennen; es wird sogar z.B. der identische Pāda $4,6,5^{b} = 7,7,4^{d}$: *agnír mandró mádhuvacā ṛtávā* das eine Mal mit „der angenehme, süßredende, rechttuende Agni", das andre Mal mit „Agni, der Beliebte, süß Redende, Wahrheitsgetreue" übersetzt. Ein solches willkürliches Hin- und Herschwanken macht den Schluß fast unausweichlich, daß der Interpret über die eigentliche Bedeutung des Wortes völlig im Unklaren war. Welche Kritik würde ein Homer-Übersetzer erfahren, der ein häufiges Beiwort seiner Götter und Helden auf (geringere Varianten nicht mitgerechnet) etwa 20 ganz verschiedene Weisen wiedergäbe?

[2] In ⟨ ⟩ ein Konzeptfragment.

[3] MS. 1,4,8 (S. 56,3); 3,6,3 (S. 63,8); 4,1,6 (S. 8,9); KS. 23,1 (S. 74,2); 31,4 (S. 5,11 *trisatya*); 37,1 (S. 85,11); TB. 3,2,5,8.

[4] Belege s. S. 23 Anm. 3.

[5] 2,28,6; 4,1,2; 4,42,4.

[6] 1,136,4; 1,151,4,8; 5,65,2; 8,25,1,4,7,8; 8,23,30.

[7] 7,39,7; 7,62,3.

viermal[1], Aditi einmal[2]. Aber noch häufiger wird Agni so genannt: 27mal er allein[3], zweimal, wie schon erwähnt, mit Mitra-Varuṇa zusammen, dazu noch einmal im AV. (6,36,1). Bei der Beurteilung dieser Zahlenverhältnisse ist, wie schon S. 403 bemerkt, zu berücksichtigen, daß Agni der am häufigsten angerufene Gott des ṚV. überhaupt ist und die ihm gewidmeten Hymnen etwa sechsmal zahlreicher sind als die an die Ādityas. Aber es gibt noch einen besonderen Grund, warum gerade er *ṛtávan* genannt wird. Wir haben gesehen, daß *ṛtá* besonders die im Kultlied verkörperte Wahrheit bezeichnet und so geradezu „Kultlied" heißt. Agni ist aber bekanntlich der göttliche Priester, und zwar speziell der Hotṛ, dem ja die Rezitation der Kultlieder obliegt; er ist der Ṛṣi, der Kavi, der Jaritṛ, der erste Aṅgiras; von ihm stammen *kávya*, *manīṣáḥ* und *ukthá*[4], von ihm erbittet der Dichter Inspiration[5]. Er kann also auch, abgesehen von seiner Verbindung mit der Wahrheit im allgemeinen, noch in einem ganz speziellen Sinne „mit dem Ṛta versehen" genannt werden. Wir werden sehen, daß auch in zahlreichen anderen Fällen mit dem *ṛtá* von *ṛtávan* neben der allgemeinen Wahrheit die besondere des Kultliedes gemeint ist.

In höchst bezeichnendem Gegensatz zu Agni und den Ādityas wird der populärste Gott des ṚV., Indra, nur ein einziges Mal *ṛtávan* genannt, und auch dies offensichtlich nur einer Art Wortspiel zuliebe, im Anklang an das danebenstehende *ánṛtupāḥ*; 3,53,8: *rūpáṃ-rūpam maghávā bobhavīti māyáḥ kṛṇvānás tanvàm pári svám | trír yád diváḥ pári muhūrtám ágāt svaír mántrair ánṛtupā ṛtávā*, „In vielerlei Gestalten verwandelt sich der Gabenreiche, indem er Zauber um seinen Körper herum macht (d.h. Verwandlungen an seinem Leibe vornimmt), wenn er dreimal des Tages auf einen Augenblick herumgekommen ist (oder) durch eigene Mantras mit der Wahrheit versehen außer den Zeiten trinkt." Geldner übersetzt den letzten Pāda: „(oder) nach eigenem Ratschluß außer den Zeiten trinkt, der die rechte Ordnung einhält." Abgesehen davon, daß Indra, wenn er außer den Zeiten trinkt, doch

---

[1] 2,27,4; 3,56,8; 5,67,4; 7,66,13.

[2] 8,25,3.

[3] 1,77,1,2,5; 2,35,8; 3,2,13; 3,13,2; 3,14,2; 3,20,4; 4,2,1; 4,6,5; 4,7,3,7; 4,10,7; 5,1,6; 5,25,1; 6,12,1; 6,15,13; 7,1,19; 7,3,1; 7,7,4; 8,23,9; 8,75,3; 8,103,8; 10,2,2; 10,6,2; 10,7,4; 10,140,6.

[4] 4,11,3: *tvád agne kávyā tván manīṣás tvád ukthá jāyante rádhyāni.*

[5] 4,11,2: *ví ṣāhy agne gṛṇaté manīṣám ... tán no rāsva sumaho bhûri mánma.*

gerade nicht die rechte Ordnung einhält, ist es sehr unwahrscheinlich, daß *svaír mántraiḥ* hier „nach eigenem Ratschluß" bedeuten sollte. Ludwig übersetzt: „wenn er dreimal auf einen Augenblick vom Himmel kommt vermöge der für ihn bestimmten Mantras"; aber warum sollte der Dichter besonders betonen, daß Indra vermöge der für ihn, nicht für andere Götter bestimmten Mantras kommt? Gemeint dürfte vielmehr einfach sein: wenn Indra außer den Zeiten, d.h. außerhalb der drei täglichen Pressungen, trinken will, so muß er sich selbst die Mantras dazu sprechen. Daß er bei der Zuteilung des Beiwortes *ṛtā́van* fast ganz leer ausgeht, bestätigt nur erneut, daß er zum Ṛta so gut wie keine Beziehung hat und daß er also auch in den Vala-Mythus, bei dem das Ṛta eine so entscheidende Rolle spielt, erst sekundär hineingekommen ist.

Sechsmal im ṚV.[1], einmal im AV. (6,62,1) werden Himmel und Erde (*ródasī* bzw. *dyā́vāpṛthivī́*) *ṛtā́varī* genannt; 3,6,10 steht neben *ṛtā́varī* noch *satyé*, 4,56,2 *adrúhā*, 10,12,1 heißen sie *satyavā́cā*. Wir befinden uns also sicher nicht im Widerspruch zu vedischen Anschauungen, wenn wir auch hier *ṛtā́varī* durch „mit der Wahrheit versehen, wahrhaftig" wiedergeben[2]. Ähnlich wird Soma, der dreimal[3] mit stereotypem Pāda-Schluß *mádhumāṁ ṛtā́vā* heißt, einmal daneben als *satyámanmā* „wahren Denkens" bezeichnet[4]. Bei Soma ist nun aber zu bedenken, daß er vor allem es ist, der Lieder eingibt; noch öfter als Agni, insgesamt 30mal, wird er der *kaví*

---

[1] 1,160,1; 3,6,10; 3,54,4; 4,56,2; 10,36,2; 10,66,6.

[2] 4,56,6f. heißt es von Himmel und Erde: *punāné tanvà mitháḥ svéna dákṣeṇa rājathaḥ | ūhyā́the sanā́d ṛtám || mahī́ mitrásya sādhatas tárantī pípratī ṛtám*, ⟨„Gegenseitig euch selbst reinigend glänzt ihr durch eigene Kraft; immerdar beachtet ihr die Wahrheit; ihr Großen laßt⟩, sie fördern und schützend, ⟨des Mitra Wahrheit gelingen;⟩ ihr habt euch um das Opfer herum niedergesetzt." [⟨⟩ aus Mat.; auf einem andern Mat.-Blatt steht:] „In Verbindung mit *dyā́vāpṛthivī́* ist *ṛtá* wohl meist als das materielle Ṛta zu verstehen. 4,56,6: 'Euch selbst gegenseitig läuternd herrscht ihr durch eigene Geisteskraft, beachtet (?) von alters her die Wahrheit.'" — Nach H. P. Schmidt („*vratá*" S. 34f.) ist dagegen die Wahrheit von 4,56,7 „eindeutig die Vertragswahrheit". Er übersetzt die Strophe: „Als die Großen (Himmel und Erde) erfüllt ihr die Wahrheit des Vertrages (die von Mitra beschützte Wahrheit), sie durchführend, fördernd: Ihr habt euch um das Opfer herum niedergesetzt (und damit den Vertrag, zum Opfer zu kommen, erfüllt)." — Den deutlichsten Beleg für *ṛtá* als Vertragswahrheit liefert die oben S. 38 besprochene Stelle 10,8,4: *ṛtā́ya saptá dadhiṣe padā́ni janáyan mitrā́ṃ tanvè svā́yai*, „Du (Agni) hast der Wahrheit sieben Schritte gesetzt, den Mitra erzeugend für dich selbst."

[3] 9,96,13; 9,97,48; 9,110,11.

[4] 9,97,48: *apsú svā́diṣṭho mádhumāṁ ṛtā́vā devó ná yáḥ savitā́ satyámanmā* (der letzte Pāda = 1,73,2[a], dort von Agni).

genannt, 9,91,3 heißt er *ŕkvan* und *vacovíd*; *rébhan*, „ein Lied singend", geht er über oder um die Seihe[1], er geht über die Seihe „ein Kavi mit Liedern, durch *kā́vya* ein wahrer *kaví*"[2], er geht zu seinen Stätten *kā́vya* verkündend[3], er geht dahin wie ein Hotṛ in den Opferversammlungen[4]. Wird er also als *ṛtā́van* bezeichnet, so ist unter *ṛtá* das Kultlied sicher mindestens mit zu verstehen.

Von Tvaṣṭṛ, der 3,54,12 *ṛtā́van* genannt wird, werden wir nicht zweifeln, daß er seine schöpferische Tätigkeit genau so wie die Ṛbhus durch die Kraft des Ṛta, d.h. durch wahre Sprüche, ausübt; auch bei ihm ist also die Bezeichnung als *ṛtā́van* in einem ganz prägnanten Sinne berechtigt.

6,73,1 wird Bṛhaspati, 10,168,3 wird Vāta — wiederum mit formelhaftem Pādaschluß — *prathamajā́ ṛtā́vā* genannt. Sicher sollte eine solche Formel beide Male gleich übersetzt werden; Geldner aber sagt 6,73,1 „der erstgeborene, gesetzestreue", 10,168,3 dagegen „der Erstgeborene, Regelmäßige" — letzteres gerade für den Wind eine wenig überzeugende Wiedergabe. Der Ausdruck ist von dem später zu behandelnden *prathamajā́ ṛtásya* nicht zu trennen; aber wenn er 6,73,1 von Bṛhaspati im Zusammenhange des Valamythus gebraucht wird[5], so ist nach dem, was wir über die Rolle des Ṛta in diesem Mythus festgestellt haben, die Beziehung auf das Kultlied wiederum klar gegeben; durch das daneben stehende *havíṣmān* wird das noch unterstrichen.

Daß das halbgöttliche Roß Dadhikrā (4,38,7), daß AV. 10,10,9, 16 die vergöttlichte Kuh (*vaśā́*) das gleiche Beiwort *ṛtā́van*/*ṛtā́varī* erhält wie Götter und Menschen, kann nicht befremden und gibt keine Veranlassung zu einer von der normalen abweichenden Übersetzung[6].

ṛtā́varī ist die Uṣas[7]. Ihr unfehlbares, regelmäßiges Wiedererscheinen bildet, wie wir später sehen werden, einen Teil der kosmischen Wahrheit, die sich u.a. im regelrechten Ablauf der

---

[1] 9,96,6 *sómaḥ pavítram áty eti rébhan*; 9,97,1 *sutáḥ pavítram páry eti rébhan*.

[2] 9,96,17 *kavír gīrbhíḥ kā́vyenā kavíḥ sán sómaḥ pavítram áty eti rébhan*.

[3] 9,97,7 *prá kā́vyam uśáneva bruvāṇó . . . padā́ varāhó abhy èti rébhan*.

[4] 9,97,47 *hóteva yāti sámaneṣu rébhan*.

[5] *yó adribhít prathamajā́ ṛtā́vā bṛ́haspátir āṅgirasó havíṣmān*, „der Felsenbrecher, der erstgeborene *ṛtā́van*, Bṛhaspati, der Angirase, der opfernde".

[6] Geldner übersetzt nur 4,38,7 *ṛtā́van* mit „fromm"; aber ein solches Spielen mit der technischen Bedeutung des deutschen „fromm" als Terminus der Reitkunst läuft auf einen kaum zu billigenden Germanismus hinaus.

[7] 3,61,6; 4,52,2; 5,80,1; 8,73,16.

Naturvorgänge manifestiert, vgl. 4,2,19: „Ṛta erstrahlten die leuchtenden Morgenröten.“[1] Aus dem gleichen Grunde können natürlich auch alle Flüsse *ṛtā́varī* genannt werden[2], heißt es doch von ihnen 1,105,12: „Ṛta strömen die Flüsse.“[3] Aber an zahlreichen Stellen kann *ṛtā́van* auch noch einen andern Sinn haben. Wenn man ein Wesen, sei es nun eine Gottheit oder ein Fluß, ein Tier oder eine Pflanze[4], durch ein *ṛtá*, ein Kultlied oder einen Zauberspruch, zu einer Handlung oder einem Verhalten veranlassen will, so kann die Bezeichnung dieses Wesens als *ṛtā́van* die bestimmte Erwartung aussprechen, daß es das *ṛtá* kennend und verstehend auch prompt darauf reagieren werde. So nennt Viśvāmitra in dem berühmten Liede 3,33 in V. 5 die Flüsse *ṛ́tāvarīḥ* „die Zauber kennend“ und appelliert damit an sie, daß sie als solche Kenner reagieren sollen auf den Zauberspruch, der den Schluß des Gedichtes bildet[5]. 3,61,5 fordert der Dichter auf, der Uṣas ein Lob darzubringen[6], und fährt in 6 fort: „Die *ṛtā́varī* des Himmels ward erweckt durch die Loblieder, die Reiche hat beide Welten in prangender Weise erstiegen.“[7] Die *ṛtā́varī* hat also, wie deutlich gesagt wird, reagiert auf die Loblieder, die Ṛtas. Das gleiche erbittet der Dichter von 2,41,18: „Diese Beschwörungslieder genieße, o Sarasvatī, die du reiche Gaben hast, die Lieder, die dir die Gṛtsamadas als Opfer darbringen, die du lieb bist bei den Göttern, du, die du dich auf das Ṛta verstehst.“[8] Wenn der Sänger von 10,36,2 bittet: „Himmel und Erde, die Weisen, die *ṛtā́varī*, sollen uns beschützen vor Not und Schaden“[9], so hofft er, daß sie helfen werden, weil sie sein Gebet

---

[1] *ṛtám avasrann uṣáso vibhātíḥ.*

[2] Die Sarasvatī 2,41,18 und 6,61,9; Vipāś und Śutudrī 3,33,5; die drei Wasserfrauen (*yóṣaṇā ápyāḥ*) 3,56,5; die in einen Kanal zu lenkenden Wasser (*ā́paḥ*) AV. 3,13,7.

[3] *ṛtám arṣanti síndhavaḥ.*

[4] AV. 5,15,1—11 wird ein Kraut (*óṣadhi*) elfmal mit der gleichen Formel beschworen: *ṛ́tajāta ṛ́tāvari mádhu me madhulā́ karaḥ*, „ṛtageborene, ṛtahafte, mache als süße für mich Süßigkeit!“ AV. 6,30,3 wird die Pflanze *śamī* beschworen: *bṛ́hatpalāśe súbhage várṣavṛddha ṛ́tāvari | mātéva putrébhyo mṛḍa kéśebhyaḥ śami*, „Großblättrige, holde, durch Regen gewachsene Śamī, sei wie eine Mutter ihren Söhnen gnädig den Haaren!“.

[5] 3,33,13 *úd va ūrmíḥ śámyā hantv ā́po yóktrāṇi muñcata | mā́duṣkṛtau vyènasāghnyaú śū́nam ā́ratām*, (Geldner:) „Eure Welle soll die Jochzapfen emporheben, ihr Gewässer, gebet die Stränge frei! Nicht sollen die schuldlosen Rinder, die nichts Übles tun, in Verlust geraten“.

[6] *prá vo bharadhvaṃ námasā suvṛktím.*

[7] *ṛtā́varī divó arkaír abodhy ā́ revátī ródasī citrám asthāt.*

[8] *imā́ bráhma sarasvati juṣásva vājinīvati | yā́ te mánma gṛtsamadā́ ṛtāvari priyā́ devéṣu júhvati.*

[9] *dyaúś ca naḥ pṛthivī́ ca prácetasa ṛtā́varī rakṣatām áṃhaso riṣáḥ.*

verstehen, und dies drückt er aus in der Bezeichnung als *ṛtā́varī*. Auch 3,54,4 darf man wohl einen Zusammenhang annehmen zwischen der Anrede *ṛ́tāvarī rodasī* und der Feststellung, daß auch die Vorfahren, deren Worte in Erfüllung gingen, bei ihnen Gehör gefunden haben[1].

Etwas anders liegen die Dinge in 4,18,5—7: „Gewissermaßen es für eine Schande haltend verbarg den Indra die Mutter, ihn, der von Heldenkraft strotzte. Darauf erhob er sich von selbst, sich in ein Gewand kleidend. Er erfüllte die beiden Welten, während er geboren wurde. Da strömen jene, *alalā* machend, wie *ṛtā́varīḥ* schreiend. Frage sie, warum sie so sprechen! Welchen Berg, der wie ein Wall um sie war, zerbrachen sie? Warum wohl sprechen sie ihm Loblieder (*nivíd*)? Die Wasser wollen Indras Schande auf sich nehmen.“[2]

Geldner übersetzt 7[a,b]: „Reden sie ihm einladende Worte nach, (oder) beabsichtigen die Gewässer Indras Schande?“ und sagt in den Noten dazu: „Sāy. meint, daß die Gewässer die Schmach des Vṛtramordes auf sich genommen haben. Diese Anschauung widerspricht der alten, im ṚV. vertretenen, wonach der Vṛtramord Indras größte Ruhmestat ist. Es ist nur gesagt, daß das, was die Flüsse verkünden, nichts weniger als eine Schande für Indra ist.“ Danach scheint Geldner die Worte *índrasyāvadyáṃ didhiṣanta ā́paḥ* als eine rhetorische Frage zu fassen. Das Richtige hat Ludwig gesehen, der übersetzt: „Was sagten ihm denn diese *nivid*? Des Indra Schmach wollen auf sich nehmen die Wasser“ und im Kommentar dazu bemerkt: „Besser: ‘sagen ihm denn diese Wasser (bloße) *nivid* her?’ Nein, dadurch, daß sie Indra loben, wollen sie die Schmach von ihm hinwegnehmen, natürlich auf die Gefahr hin, daß diese sie selber trifft.“ Die Wasser, die sich über ihre Befreiung durch Indra freuen, loben ihn und nehmen dadurch die Schande, die (wie in V. 5 angedeutet) über ihn ausgesprochen ist (wahrscheinlich weil er zu lange im Mutterleibe geblieben war) auf sich. Als solches Lob deutet der Dichter das Plätschern (*alalā*) der befreiten Ströme und vergleicht diese dabei mit *ṛtā́varīḥ*, was Pischel (Ved. Stud. II 46) mit „‘ordentliche’ Frauen, Jungfrauen“, Sieg

---

[1] *utó hí vām purvyā́ āvividrá ṛ́tāvarī rodasī satyavā́caḥ.*

[2] *avadyám iva mányamānā gúhākar índram mātā́ vīryèṇā nyṛ̀ṣṭam | áthód asthāt svayám átkaṃ vásāna ā́ ródasī apṛṇāj jā́yamānaḥ || etā́ arṣanty alalābhávantīr ṛtā́varīr iva saṃkróśamānāḥ | etā́ ví pṛccha kím idám bhananti kám ā́po ádrim paridhíṃ rujanti || kím u ṣvid asmai nivído bhananténdrasyāvadyáṃ didhiṣanta ā́paḥ.*

(Sagenstoffe S. 83) mit „züchtige Jungfrauen", Geldner mit „rechtschaffene Frauen" wiedergibt. Das Richtige hat wieder Ludwig, der zu V. 6 bemerkt: „Dem *avadyam* gegenüber treten die Wasser als Zeugen auf; sie werden als *ṛtāvarīḥ* bezeichnet." Dem entspricht nur nicht seine Übersetzung: „Diese fließen laut schreiend, die heiligen, zusammen unter gewaltigem Geschrei." Ist das *alalā* der Flüsse gleichsam eine Zeugenaussage (*iva saṃkróśamānāḥ*, *kruś* „schreien" vom Aussagen vor Gericht!), so ist *ṛtā́varīḥ* eben die Bezeichnung für die wahrheitredenden Zeuginnen.

⟨Auch[1] wenn *ṛtā́van* von menschlichen Wesen gebraucht wird, schwankt der Begriff des *ṛtá* zwischen der besonderen Wahrheit des Kultliedes und der Wahrheit im allgemeinen. Daß es in 2,24,7 und wahrscheinlich auch in 7,76,4, wo die mit der Öffnung der Valahöhle beschäftigten Kavis *ṛtā́van* genannt werden, auf das wahre zauberkräftige Wort geht, haben wir schon gesehen. Ähnlich können auch die Väter, die in 10,154,4 *ṛtā́vānaḥ* genannt werden, dadurch als erfolgreiche Sänger bezeichnet sein, [und das ist noch wahrscheinlicher in 7,87,3, wo Geldner die Worte *ṛtā́vānaḥ kaváyo yajñádhīrāḥ prácetaso yá iṣáyanta mánma* übersetzt: „welche wahrhaftigen, opferkundigen, vorausdenkenden Weisen den Genuß von ihrer Dichtung haben."] Und ähnlich ist es in 7,61,2, wo der Dichter von sich sagt: „Es hebt für euch, Mitra-Varuṇa, der mit der Wahrheit versehene inspirierte Dichter, weithin gehört, Lieder an"[2], und in 6,68,5: „Der ist reich an Naß, gute Hilfe erlangend, der euch, Indra und Varuṇa, mit Wahrheit versehen huldigt."[3] In 1,122,9 steht aber, wie schon bemerkt, der *ṛtā́van* dem *abhidrúh* oder *akṣṇayādrúh* gegenüber, und auch in 8,23,8, wo der Dichter Agni nennt „der wie ein Freund bei den mit Wahrheit versehenen Leuten gut eingesetzt ist"[4], wird man *ṛtā́van* wohl eher im allgemeinen Sinne fassen müssen.⟩

2. *ṛtásya gopā́* und verwandte Ausdrücke[5])

Ähnliches wie von *ṛtā́van* gilt von dem wesentlich selteneren Ausdruck *ṛtásya gopā́*, „Schützer des Ṛta". Wie schon S. 402 Anm. 8 erwähnt, heißt so in erster Linie Agni, in zweiter Soma. Bei beiden

---

1 In ⟨ ⟩ Konzeptfragment, darin in [ ] Zusatz des Hrsg.
2 *prá vāṃ sá mitrāvaruṇāv ṛtā́vā vípro mánmāni dīrghaśrúd iyarti.*
3 *sá ít sudā́nuḥ svávāṁ ṛtā́véndrā yó vāṃ varuṇa dā́śati tmán.*
4 *mitráṃ ná jáne súdhitam ṛtā́vani.*
5 Dieser Abschnitt nicht in KN; Benutzung von Mat. jeweils vermerkt.

ist sicher unter dem von ihnen beschützten Ṛta auch die Wahrheit des Liedes, das Agni als Hotṛ handhabt und das Soma eingibt, zu verstehen[1]; aber eine sichere Grenze zu der Wahrheit im allgemeinen Sinne ist kaum zu ziehen, und endlich ist an die örtliche Gemeinschaft der beiden Götter mit dem in den Himmelsfluten ruhenden materialisierten Ṛta (s. unten Kap. XI) zu denken. Die allgemeine Wahrheit bzw. das kosmische Ṛta schützen Mitra-Varuṇa (7,64,2), die Ādityas (6,51,3) und die Götter, die die Zügel des Sonnenrosses schützen (1,163,5; oben S. 402 Anm. 8). Über den Reichtum als Schützer des Ṛta (6,49,15) vgl. unten S. 582.

Ebenfalls auf die Wahrheit im allgemeinen bzw. das kosmische Ṛta dürften die Ausdrücke *ṛtásya páti*, *ṛtásya netṛ́* und *ṛtaní* gehen. *ṛtásya pátayaḥ* heißen 4,57,2 die Ādityas, in erster Linie Mitra-Varuṇa, die dort als Regenspender angerufen werden (S. 354). Wenn Mitra-Varuṇa 1,23,5 *ṛtásya jyótiṣas pátī* heißen und AV. 6,36,1 Agni *ṛtásya jyótiṣas páti* genannt wird, so ist, wie wir noch sehen werden, wegen des neben *ṛtá* stehenden *jyótiḥ* mit Sicherheit das kosmische Ṛta gemeint. Als *ṛtaspate* wird Vāyu 8,26,21 angerufen, ohne daß der Zusammenhang eine Handhabe für die Auffassung des *ṛtá* gäbe (Geldner übersetzt hier: „Herr der Wahrheit"). AV. 7,6,2 ruft Aditi zu Hilfe als *mahím ū ṣú mātáraṃ suvratánām ṛtásya pátnīm*. Die *suvratá* sind natürlich die Ādityas; *ṛtásya pátnī* aber wird man nicht mit Whitney als „spouse of righteousness", sondern parallel zu *ṛtásya páti* als „die Herrin des Ṛta" übersetzen.

Wenn es 7,40,4 heißt: *ayáṃ hí netá váruṇa ṛtásya*, so wird man zwar vornehmlich an die kosmische Wahrheit denken, aber doch nicht übersehen, daß 9,103,4 Soma der *netá matīnám*, der Führer oder Lenker der Lieder, genannt wird.

Der Ausdruck *ṛtásya netṛ́* gibt die richtige Deutung des Kompositums *ṛtaní* an die Hand, das also nicht „durch das Ṛta lenkend", sondern „das Ṛta lenkend" bedeuten muß. Das Wort erscheint nur 2,27,12 als Beiwort der Ādityas: *yó rā́jabhya ṛtaníbhyo dadā́śa*, ohne daß sich über die Bedeutung mehr sagen ließe als bei *ṛtásya netṛ́*.

Über das ebenfalls nur einmal belegte *vedhá ṛtásya* läßt sich solange nichts Sicheres sagen, als die Bedeutung von *vedhás* um-

---

[1] Zu 9,73,8 bemerkt Lüders in Mat.: „Varuṇa [so irrig statt Soma] beaufsichtigt das Ṛta der Lieddichtung. Er ist daher *ṛtásya gopā́ ná dábhāya sukrátuḥ*."

stritten ist[1]. In dem Vṛṣākapi-Lied 10,86 heißt es Str. 10 von Indras Gattin: *saṃhotrā́ṃ sma purā́ nā́rī sámanaṃ vā́va gacchati | vedhā́ ṛtásya vīríṇīndrapatnī mahīyate.* Geldner übersetzt: „Früher zog die Herrin zu gemeinsamem Opfer oder zum Kampf aus. (Da) ward sie als Meisterin des rechten Wandels, als Heldenweib und Indras Gattin gefeiert." Da *vedhā́ ṛtásya* auf *saṃhotrá*, *vīríṇī* auf *sámana* zurückweist, läge hier scheinbar eine Übersetzung von *ṛtá* durch „Opfer" besonders nahe. Notwendig ist sie aber natürlich keineswegs; vielmehr ergäbe in diesem Zusammenhang gerade die Übersetzung „Meisterin der Kultdichtung" einen ausgezeichneten Sinn, nicht minder „Schöpferin" oder „Anordnerin des Liedes"[2].

3. *ṛtajñā́* und *ṛtádhīti*[3])

〈Über *ṛtajñā́* „die Wahrheit kennend", *ṛtádhīti* „deren Denken die Wahrheit ist" in Verbindung mit Dichtern und insbesondere den Sängern, die die Valahöhle öffnen, ist schon oben gesprochen worden [vgl. S. 436 und 513]. Beide Beiwörter erhalten aber auch die Götter im allgemeinen; sie sind „verehrungswürdig für den Menschen, unsterblich, die Wahrheit kennend"[4], *ṛtádhītayaḥ* 4,55,2; 5,51,2 — an der letzten Stelle mit dem Zusatz *satyádharmāṇaḥ*, „deren Satzungen wahr sind." *ṛtajñā́* sind ferner die Maruts (5,57,8), die Vājins[5], die Väter (10,15,1), die Wasser[6], Aramati (5,43,6); *ṛtádhīti* ist Bṛhaspati[7], sind Varuṇa Mitra Agni (6,51,10).

In 5,57,8 steht *ṛtajñā́ḥ* neben *sátyaśrutaḥ kávayaḥ* „die wahren (Gebete) erhörende Sänger"; die Maruts werden also wahrscheinlich als Kenner des Liedes *ṛtajñā́* genannt, wie auch Aramati und Bṛhaspati sicherlich ihrer Stellung zum Liede ihre Beiwörter verdanken. Für die gleiche Auffassung des *ṛtádhītayaḥ* in 6,51,10 tritt

---

[1] Vgl. P. Thieme, „Untersuchungen" S. 46 Anm. 2. Hieße *vedhā́ ṛtásya* wirklich „Führer des Ṛta", so wäre der Ausdruck eine einfache Parallele zu *ṛtásya netṛ́*; die auch von Wackernagel-Debrunner (II 2 S. 725) vertretene Etymologie, auf der dieser Ansatz beruht, wird jedoch von K. Hoffmann, Münchener Studien z. Sprw. 8 S. 21 widerlegt.

[2] Graßmann Wb. bemerkt, daß *vedhás* gern mit *kaví* verbunden erscheine; vgl. vor allem 5,52,13 *kaváyaḥ sánti vedhásaḥ*; 8,60,3 *ágne kavír vedhā́ asi*; 5,15,1 (von Agni) *vedháse kaváye*; 3,14,1 (Agni) *kavítamaḥ sá vedhā́ḥ*.

[3] Konzeptfragment mit Ergänzungen des Hrsg. in [ ].

[4] 7,35,15 = 10,65,14: *mánor yájatrā amṛ́tā ṛtajñā́ḥ*.

[5] 7,38,8: *viprā́ amṛtā ṛtajñā́ḥ*.

[6] 4,19,7: *yuvatír ṛtajñā́ḥ* [vgl. oben S. 536]. AV. 4,2,6: *ā́paḥ . . . amṛ́tā ṛtajñā́ḥ*.

[7] *ṛtádhītiṃ sumedhā́m* 10,47,6.

das danebenstehende *vakmarā́jasatyāḥ* ein[1]. — In allen anderen Fällen kann man das *ṛtá*, das die Götter kennen oder das den Inhalt ihres Denkens bildet, auch im allgemeinen Sinne fassen; das in 5,51,2 neben *ṛtádhītayaḥ* stehende *satyádharmāṇaḥ* kann nichts entscheiden. Daß die Wasser *ṛtajñā́ḥ*⟩ [genannt werden, bedarf nach dem über *ṛtā́van*/*ṛtā́varī* als Beiwort der Wasser Ausgeführten keiner besonderen Erklärung mehr.]

VIII. *ṚTĀVṚ́DH*

34mal im ṚV., viermal im AV. belegt ist das Beiwort *ṛtāvṛ́dh*. Am häufigsten erhalten es die Ādityas[2], daneben verschiedene andere Gottheiten[3] und die Götter im allgemeinen[4], in zwei Āprī-Liedern die göttlichen Tore[5], die im Himmel befindlichen Väter[6], 8,89,1 die Öffner des Vala[7], 5,44,4 Wasserströme (Oldenberg) oder Schmalzgüsse (Geldner)[8] — aber, anders als *ṛtā́van* u. a., niemals Menschen. Als Bedeutung setzte Roth im PWB an: „An Gerechtigkeit, Frömmigkeit sich freuend, heilig gesinnt“, Graßmann: „An Recht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit sich freuend“; beide fassen also *-vṛdh* intransitiv. Dagegen übersetzt Ludwig ganz einheitlich „Mehrer(innen) der Ordnung“ bzw. „die Ordnung mehrend“[9], und

---

[1] [Vgl. S. 627 Anm. 1].

[2] Mitra-Varuṇa 1,2,8; 1,23,5; 2,41,4; 3,62,18; 5,65,2; 7,66,19; AV. 4,29,1. Varuṇa Mitra Aryaman 7,66,13. Indra Varuṇa Mitra Aryaman 7,82,10.

[3] Die Aśvins 1,47,1,3,5; Indra und Agni 6,59,4; 10,65,3; Agni 3,2,1; die Maruts 1,44,14; Himmel und Erde 1,106,3; 1,159,1; 9,9,3.

[4] 1,14,7; 6,15,18; 6,50,14; 6,52,10; 7,66,10; 9,42,5; 9,102,6; 10,66,1; AV. 11,6,19,20.

[5] 1,13,6; 1,142,6.

[6] 10,16,11; 10,154,4 (= AV. 18,2,15); 6,75,10 (Väter oder Götter?).

[7] *bṛhád índrāya gāyata máruto vṛtrahántamam* | *yéna jyótir ájanayann ṛtāvṛ́dhaḥ*. Geldner übersetzt: „Singet, ihr Marut, dem Indra das hohe (Lied), das feindtötendste, durch das die Wahrheitsmehrer das Licht erzeugten“ und will *ṛtāvṛ́dhaḥ* auf „die Maruts (1,44,14) mit Übergang in die dritte Person oder die Götter überhaupt“ beziehen. Stellen wie die oben S. 510ff. gesammelten (vgl. besonders etwa 3,31,5!) machen es aber doch mehr als wahrscheinlich, daß eine Anspielung auf den Valamythus vorliegt.

[8] Auf die schwierigen Probleme der Strophe kann hier nicht eingegangen werden. Zu *ṛtāvṛ́dh* als Beiwort von Schmalzgüssen wäre zu vergleichen *namovṛ́dh* als Beiwort von *yajñá* (s. unten S. 560).

[9] Einzig 10,154,4 nennt er die Väter „Stärker des Gesetzes“.

ebenso ist allen verschiedenen Wiedergaben Geldners[1] die transitive Auffassung von *-vṛdh* gemeinsam. Tatsächlich kann jedoch kein Zweifel sein, daß das Kompositum bedeutet: „durch das Ṛta wachsend", „durch das Ṛta groß oder stark". In *ṛtā-* liegt dabei wahrscheinlich nicht einfach die Dehnung vor *v* vor, sondern, wie besonders die gleich zu besprechende genau parallele Bildung *girāvṛ́dh* zeigt, ein Instrumental. An sich könnte natürlich ein *-vṛdh* als Schlußglied eines Kompositums sowohl transitiv als intransitiv sein. Um hinsichtlich der Bedeutung von *ṛtāvṛ́dh* Sicherheit zu gewinnen, ist es daher nötig, sämtliche vedischen Komposita mit *-vṛdh* zu untersuchen.

Hier ist zunächst eine ganze Anzahl von Zusammensetzungen zu nennen, in denen *-vṛdh* klar „wachsend, gewachsen, erstarkt" heißt und auch von Geldner so übersetzt wird.

suvṛ́dh ist „gut, stark, schön gewachsen, sehr groß". 5,59,5 heißt es von den Maruts (Geldner Ü): „Wie wohlgewachsene Jünglinge sind die Männer gewachsen"[2]; 5,32,4 nennt den von Indra erschlagenen Dämon Śuṣṇa *suvṛ́dhaṃ tamogā́m* (Geldner:) „den stark Wachsenden, im Dunkel Wandelnden"; *suvṛ́dh* heißen 2,23,9 Brahmaṇaspati (G.: „wohlgedeihlich"), 10,63,5 die Ādityas (G.: „schöngewachsen"), 9,68,6 Soma (*suvṛ́dhaṃ nadíṣv á*, G.: „den in den Strömen groß gewordenen").

Etwa die gleiche Bedeutung wie *suvṛ́dh* hat *mahivṛ́dh*, ein Beiwort Indras in 7,31,10 (G.: „dem Großgewachsenen").

savṛ́dhaḥ sáyonīḥ nennt das Aponaptrīya (10,30,10) die Wasser; Geldner übersetzt: „die zusammen aufgewachsenen leiblichen (Schwestern)". Die gleiche Bedeutung hat das zweimal belegte

sākaṃvṛ́dh; 9,68,3 ist es Beiwort der beiden Welten (*yamyà saṃyatí . . . sākaṃvṛ́dhā*, G.: „die beiden zusammen Aufgewachsenen"), 7,93,2 von Indra und Agni (G.: „zusammen groß geworden").

sadyovṛ́dh als Beiwort Vṛtras in 3,31,13 übersetzt Geldner: „der an einem Tage groß wurde".

Daß *parvatāvṛ́dh* als Beiwort Somas (9,46,1; 9,71,4) „auf dem Berge wachsend" heißt, bedarf angesichts seines häufigen Beiworts *giriṣṭhá* und der bekannten Stellen 5,85,2 und 9,82,3 keiner näheren Ausführung (vgl. oben S. 190 Anm. 2).

---

[1] „Wahrheitsmehrer" oder verbale Aequivalente 27mal; je einmal „wahrheitsstärkend", „die das rechte Werk stärken", „die das rechte Werk fördern", „Mehrer des Rechten", „Stärker des Gesetzes", „Gesetzesstärker", „die das Gesetz fördern", „Gesetzesförderer".

[2] *máryā iva suvṛ́dho vāvṛdhur náraḥ.*

tamovṛ́dhaḥ heißen 7,104,1 (= AV. 8,4,1) die bösen Geister; Geldner übersetzt: „die im Dunkel Erstarkten". In Str. 4 des gleichen Liedes wird das Rakṣas einfach als *vāvṛdhāná* bezeichnet, während V.17f. nochmals deutlich aussprechen, daß es sich um Geister handelt, die in nächtlicher Finsternis ihr Unwesen treiben.

9,26,6 wird Soma *girāvṛ́dh* genannt. Geldner übersetzt: „den durch die Rede gestärkten". Früher (Ved. Stud. II 134) hatte er im Anschluß an Pischel (Ved. Stud. I 185) erklärt, *girā* sei „nicht Instr., sondern Nebenform von *gir*, wie *vācā* von *vāc*", unter Hinweis auf Stellen wie 3,1,2 *várdhatāṃ gíḥ* „es möge wachsen das Lied", 5,39,5: *tásmā u bráhmavāhase gíro vardhanty átrayo gíraḥ śumbhanty átrayaḥ*, „diesem (Indra), dessen Fahrzeug das Zauberlied ist, machen die Atris die Lieder wachsen, machen die Atris die Lieder schön", und 9,61,23: *punānó vardha no gíraḥ*, „(Soma,) dich läuternd stärke unsere Lieder". Solchen Stellen, in denen in der Tat vom Stärken oder Wachsenmachen der Lieder die Rede ist, stehen aber in um ein Vielfaches größerer Zahl solche gegenüber, wo es heißt, daß die Götter durch die Lieder wachsen. Den eindeutigen Kommentar zu der Bezeichnung Somas als *girāvṛ́dh* liefert 1,91,11: *sóma gīrbhíṣ ṭvā vayáṃ vardháyāmo vacovídaḥ*, „Soma, mit Liedern machen wir dich wachsen, der Rede kundig". Statt *gír* steht *matí* in 10,67,9, wo die Sänger genannt werden *táṃ vardháyanto matíbhiḥ śivábhiḥ*, „ihn (Bṛhaspati) wachsen machend mit heilbringenden Gedichten". Das gewöhnlich in diesem Zusammenhang verwandte Wort aber ist *bráhman*, „Zauberspruch, Zauberlied", z.B.

> 1,31,18: „Durch dieses Brahman, o Agni, wachse, das wir dir nach (bestem) Können oder Wissen vorgetragen haben"[1];
>
> AV. 13,1,33 (vom Kalbe der Virāj, d.h. der Sonne): „Ihn, der das Brahman (das höchste Prinzip) ist, machen sie wachsen mit dem Brahman (dem Zauberlied)"[2];
>
> AV. 17,1,14: „Dich, Indra, durch das Brahman wachsen machend setzten sich die Ṛṣis flehend hin zum Opfer."[3]

bráhmaṇā vāvṛdhāná, „durch das Brahman wachsend", heißen die Aśvins 1,117,11, Agni und Soma 1,93,6, Indra AV.17,1,12, die Erde (*bhū́mi*) AV. 12,1,29. AV. 13,1,49 nennt die beiden Feuer

---

[1] *eténāgne bráhmaṇā vāvṛdhasva śáktī vā yát te cakṛmā́ vidā́ vā.* — Über *bráhma kṛ* = „ein Brahman vortragen" vgl. unten S. 650f.

[2] *bráhma sántaṃ bráhmaṇā vardhayanti.*

[3] *tvā́m indra bráhmaṇā vardháyantaḥ satráṃ ní ṣedur ṛ́ṣayo nā́dhamānāḥ.*

„durch das Brahman wachsend, durch das Brahman gewachsen, mit dem Brahman beopfert“[1]. AV. 7,29,2 ist in der Formel *bráhmaṇā vāvṛdhāná* das *bráhmaṇā* durch *suṣṭutyā́* ersetzt: „Agni und Viṣṇu ... Haus für Haus durch schönen Lobpreis wachsend“[2], und 2,11,2 heißt Indra *ukthaír vāvṛdhānáḥ*. Häufig wird auch das Brahman als *várdhana*, „wachsen machend“, bzw. substantivisch „ein Wachsmittel“ bezeichnet:

10,49,1 (Selbstlob Indras): „Ich trug ein Brahman vor für mich als Wachsmittel“[3];

6,23,5: „Beim gepreßten Soma preisen wir und sprechen Ukthas, auf daß das Brahman für Indra ein Wachsmittel sei“[4];

6,23,6: „Du (Indra) hast für dich wachsenmachende Brahmans vorgetragen“[5];

7,22,7: „Dir (Indra) trage ich die wachsenmachenden Brahmans vor“[6];

1,52,7: „Wie Wellen in einen Teich gehen, o Indra, in dich hinein die Brahmans, die dich wachsen machen“[7];

8,1,3: „Dieses unser Brahman, o Indra, soll für dich, und zwar alle Tage, ein Wachsmittel sein“[8];

1,80,1 ist zu *várdhana* das weggelassene *bráhman* zu ergänzen: „Also hat im Somarausch der Brahmán ein wachsenmachendes (Bráhman) vorgetragen.“[9]

In 10,4,7: *bráhma ca te jātavedo námaś ceyáṃ ca gíḥ sádam íd várdhanī bhūt* ist das im Genus an *gíḥ* attrahierte *várdhanī* dem Sinne nach gleichmäßig auf *bráhma*, *námas* und *gíḥ* zu beziehen: „Das Brahman, o Jātavedas, und die Verehrung und dieses Lied mögen dich immerdar wachsen machen.“

Was ist nun mit dem „Wachsenmachen“ der Götter tatsächlich gemeint? Im PWB setzt Roth für *vardh* als Bedeutung 1b) an:

---

[1] *bráhmaṇāgníṁ vāvṛdhānaú bráhmavṛddhau bráhmāhutau* (Das Feuer brennt nur, wenn die richtigen Sprüche dazu gesprochen werden!).

[2] *ágnāviṣṇū ... dáme-dame suṣṭutyā́ vāvṛdhānaú.*

[3] *ahám bráhma kṛṇavam máhyaṃ várdhanam.*

[4] *suté sóme stumási śáṃsad ukthéndrāya bráhma várdhanaṃ yáthā́sat.* (KN: „*śáṃsad* für *śáṃsantaḥ*“).

[5] *bráhmāṇi hí cakṛṣé várdhanāni.*

[6] *túbhyam bráhmāṇi várdhanā kṛṇomi.*

[7] *hradáṃ ná hí tvā nyṛṣánty ūrmáyo bráhmāṇīndra táva yā́ni várdhanā.*

[8] *asmā́kam bráhmedám indra bhūtu té 'hā víśvā ca várdhanam.*

[9] *itthā́ hí sóma ín máde brahmā́ cakā́ra várdhanam.*

„(innerlich erhöhen) erheben, freudig erregen, ergötzen, begeistern; von der Befriedigung und Erregung des Kraftgefühls gebraucht, in welche man die Götter durch die Huldigung ihrer Verehrer versetzt denkt." Die gleiche Auffassung tritt zutage in Geldners häufiger Wiedergabe von *vṛdh* mit „erbauen" (z. B. 1,31,18; 1,91,11; 2,2,1; 10,99,1) oder „erheben" (10,67,9f.), von *várdhana* mit „Erbauung" (8,1,3) oder „Erbauungslied" (1,80,1), von *bráhman* mit „erbauliches Wort" (10,49,1), „erbaulicher Zuspruch" (5,31,10), „erbauliche Reden" (7,22,7) usw. Damit werden Begriffe und Anschauungen modern-abendländischer Religiosität in den Veda hineingetragen. Die Lieder, das ist stets im Auge zu behalten, sind Zauberlieder, haben magische Wirkung genau so wie die Opferhandlungen und die dargebrachten Opfergaben. „Für den das Zauberlied ein *várdhana* ist, für den der Soma, für den diese Opfergabe, der ihr Leute, ist Indra" heißt es 2,12,14[1], und 3,36,3: „Trinke, wachse, dein sind ja die gepreßten Tränke, o Indra, wie einstmals so jetzt!"[2] 2,2,1 fordert der Dichter auf: „Macht Agni Jātavedas durch das Opfer wachsen!"[3] Genau wie Opfertrank und -speise den Gott körperlich sättigen, nähren und stärken, so erfolgt auch durch das Lied eine Vermehrung nicht seines subjektiven Kraftgefühls, sondern seiner objektiven Kraft und Größe. Nur dies kann gemeint sein, wenn es 5,31,10 heißt: „Alle Maruts waren dabei deine Genossen; (ihre) Brahmans ließen deine Kraft wachsen, o Indra"[4], oder 2,17,3: „Da vollbrachtest du die erste große Heldentat, als du zuerst durch das Brahman dieses (Sängers) dein Schnauben erhobst."[5] Wenn weiter 8,98,8 das Wachsen Indras durch die Brahmans mit dem eines Teiches durch die Bäche verglichen wird, so muß doch ein konkretes Wachstum gemeint sein, und in der Tat übersetzt hier auch Geldner: „Dich, o Held, machen die feierlichen Reden noch größer wie ein Gewässer durch Bäche, obwohl du Tag für Tag größer geworden bist, du Herr des Preßsteins."[6] 10,50,4 wird Indra gewünscht, er möge durch das Brahman groß

---

[1] *yásya bráhma várdhanaṃ yásya sómo yásyedáṃ rā́dhaḥ sá janā́sa índraḥ.*

[2] *píbā várdhasva táva ghā́ sutā́sa índra sómāsaḥ prathamā́ utémé.*

[3] *yajñéna vardhata jātávedasam agním.*

[4] *víśve te átra marútaḥ sákhāya índra bráhmāṇi táviṣīm avardhan.*

[5] *ádhākṛṇoḥ prathamáṃ vīryàm mahád yád asyā́gre bráhmaṇā śúṣmam aírayaḥ.* Die von Geldner zur Wahl gestellte Übersetzung „durch dieses (Soma) Zauberwirkung" ist sicher abwegig.

[6] *vā́r ṇá tvā yavyā́bhir várdhanti śūra bráhmāṇi | vāvṛdhvā́ṃsaṃ cid adrivo divé-dive.*

(*mahán*) werden[1]; 6,20,3 heißt es: „Siegend als Kraftvoller, stärker als stark, an Größe gewachsen, nachdem ihm ein Brahman vorgetragen worden war, wurde Indra König des somischen Madhu."[2] Und endlich sprechen drei Stellen ganz unmißverständlich von körperlichem Wachstum:

6,24,7: „Wenn er auch groß ist, soll doch sein Leib noch wachsen, gepriesen durch Loblieder und Gesänge"[3];

3,34,1: „Durch das Brahman angefeuert, an seinem Leibe wachsend, erfüllte der Gabenreiche beide Welten"[4];

7,19,11: „Nun, Held Indra, zur Hilfe gepriesen, durch das Brahman angefeuert, wachse an deinem Leibe!"[5]

Auf Grund dessen, was wir über das „Wachsen" der Götter durch Lied, Opfer, Trank- und Speisespenden festgestellt haben, werden drei weitere *-vṛdh*-Komposita sofort verständlich.

namovṛ́dh heißen Mitra-Varuṇa 3,62,17. Das bedeutet nicht „reich an Huldigungen" (Geldner), sondern „durch die Verehrung groß geworden", vgl. 10,4,7 (oben S. 558). Auch das Opfer wird „groß durch die Verehrung": *yajñáṃ namovṛ́dham* 3,43,3.

āhutīvṛ́dh als Beiwort Somas übersetzt Geldner „opfergestärkt"; genauer wäre: „durch Opfergüsse wachsend" (9,67,29).

annāvṛ́dh, Beiwort Agnis in 10,1,4, gibt Geldner völlig zutreffend mit „durch Speise wachsend" wieder.

6,70,4 erscheint *ghṛtāvṛ́dh*: „Von Schmelzbutter sind Himmel und Erde umhüllt, Schmelzbutter triefend, Schmelzbutter mischend, durch Schmelzbutter gestärkt."[6] Himmel und Erde heißen drei Strophen vorher (6,70,1) *ghṛtávatī*, 10,12,4 *ghṛtasnū*. Auch *ghṛtāvṛ́dh* soll daher jedenfalls ihren Reichtum an Ghṛta bezeichnen und hat sicher keine transitive Bedeutung. Geldner übersetzt „schmalzreich".

Als Ingredienzen des Himmelsstromes (oben S. 351 ff.) und in ihrer bildlichen Verwendung sind *ghṛtá* und *páyas* aufs engste verwandt; so ist denn auch das fünfmal belegte *payovṛ́dh* ebenso zu beurteilen wie *ghṛtāvṛ́dh*. Roth setzte als Bedeutung an „saftreich, strotzend;

---

[1] *bhúvas tvám indra bráhmaṇā mahā́n.*

[2] *tū́rvann ójīyān tavásas távīyān kṛtábrahméndro vṛddhámahāḥ | rā́jābhavan mádhunaḥ somyásya.*

[3] *vṛddhásya cid vardhatām asya tanū́ stómebhir ukthaíś ca śasyámānā.*

[4] *bráhmajūtas tanvà vāvṛdhānó bhū́ridātra ā́pṛṇad ródasī ubhé.*

[5] *nú indra śūra stávamāna ūtí́ bráhmajūtas tanvà vāvṛdhasva.*

[6] *ghṛténa dyā́vāpṛthivī́ abhī́vṛte ghṛtaśríyā ghṛtapṛ́cā ghṛtāvṛ́dhā.*

flutend“; Geldner übersetzt „milchreich, milch(saft)reich“, in 1,64, 11, wo die Maruts *payovṛ́dhaḥ* heißen, „naßreich“. In diesem letzten Falle wäre vielleicht „im Wasser groß geworden“[1] die richtigere Wiedergabe; die Maruts kommen in den Monsunwolken vom Ozean her und heißen 10,78,6 geradezu *síndhumātaraḥ*. In 8,2,42 ist *payovṛ́dhā* Attribut zu dem unklaren *mākí*, das aber doch höchstwahrscheinlich junge Frauen bezeichnet. In den drei übrigen Fällen ist *payovṛ́dh* Beiwort des Soma. 9,74,1 wird (vgl. S. 265 Anm. 3) der himmlische Soma als „des Himmels milchreicher Same“ bezeichnet[2]. 9,84,5 heißt es, daß die Kühe den *payovṛ́dh* Soma mit Milch mischen[3] (vgl. S. 263), so daß hier *payovṛ́dh* sich auch wörtlich als „durch Milch zunehmend“ verstehen ließe. 9,108,8 endlich wird Soma der „tausendströmige *payovṛ́dh* Stier, lieb dem göttlichen Geschlechte“ genannt[4]; es ist also wieder von dem himmlischen Soma die Rede, der als reichlicher Regen zur Erde hinabströmt.

1,36,2 und 3,10,9 begegnet als Beiwort Agnis *sahovṛ́dh*. Roth setzt als Bedeutung an: „der Macht froh“; aber schon Graßmann, der ihm sonst mehr oder minder genau folgt, faßt das Wort transitiv (Wb: „Kraft mehrend“), Ludwig übersetzt entsprechend „Mehrer der Siegeskraft“, und Geldner gibt es durch „Mehrer der Stärke“ wieder. Aber eines der geläufigsten Beiwörter Agnis ist *sáhasaḥ sūnú*, „der Sohn der Kraft“; siebenmal[5] heißt er *sáhaskṛta* „mit Kraft gemacht“, 1,58,1 *sahojā́* „kraftgeboren“, 1,96,1 und 6,44,22 *sáhasā jā́yamānaḥ* „durch Kraft erzeugt werdend“, und was das heißen soll, verdeutlicht 6,48,5: „der erzeugt wird durch die Männer mit Kraft gequirlt“[6]. Selbstverständlich kann daher auch *sahovṛ́dh* nur heißen: „durch Anstrengung, durch Kraft groß werdend“. Dieser Bedeutung von *sahovṛ́dh* widerspricht es natürlich in keiner Weise, wenn etwa 1,103,3 Indra gebeten wird, die arische Kraft und Herrlichkeit zu mehren: *áryaṃ sáho vardhayā dyumnám indra*.

⟨Dreimal[7] findet sich *vayovṛ́dh*, als Beiwort der Maruts in 5,54,2, des Reichtums (*rayí*) in 8,60,11, von Nacht und Morgen 5,5,6. Hier

[1] So KN ohne Begründung oder Erklärung.

[2] *divó rétasā sacate payovṛ́dhā*. — K. L. Janert („*dhāsí*“ S. 33 Anm. 71) gibt für diese Stelle *payovṛ́dh* falsch transitiv wieder: „mit dem die Schwellung großmachenden Samenerguß des Himmels.“

[3] *abhí tyáṃ gā́vaḥ páyasā payovṛdhaṃ sómaṃ śrīṇanti*.

[4] *sahásradhāraṃ vṛṣabhám payovṛ́dham priyáṃ devā́ya jánmane*.

[5] 3,27,10; 5,8,1; 6,16,37; 8,43,16,28; 8,44,11; 1,45,9.

[6] *sáhasā yó mathitó jā́yate nṛ́bhiḥ*.

[7] In ⟨⟩ mit 12 paginierte Konzeptseite.

ist auch Roth seiner Gewohnheit, *vṛdh* im intransitiven Sinne zu nehmen, untreu geworden; er erklärt *vayovṛ́dh* als „Kraft mehrend, stärkend". Dazu hat ihn offenbar bewogen, daß zweimal der Reichtum *vayodhá* genannt wird[1] und *vayodhá* ein öfter gebrauchtes Beiwort der Götter ist. Daß es gerade in Verbindung mit den Maruts nicht belegt ist, ist ein Zufall; von der Verleihung des *váyas* durch die Maruts ist in 5,54,13; 7,36,9; 7,58,3; 8,7,35; 10,77,7 die Rede. Dazu kommt, daß *vṛdh* in Verbindung mit *váyas* in dem Rothschen Sinne in 1,71,6 gebraucht wird; Agni wird gebeten, die Kraft des Verehrers wachsen zu machen[2]. Ich halte trotzdem auch hier nur die intransitive Bedeutung von *vṛdh* für berechtigt. Das *váyas* ist keineswegs nur eine Eigenschaft der Menschen, sondern gehört ebenso den Göttern. Die Somapresser machen das große *váyas* des Indra wachsen[3], ebenso wie die sieben Sindhus[4]. Das *váyas* der Maruts wird insbesondere in 5,55,1[5] und 1,37,9[6] erwähnt. *vayovṛ́dh* werden daher die Maruts meines Erachtens genannt, weil sie an Jugendkraft groß sind, *váyasā vardhante*, ähnlich wie der Dichter den Agni in 2,10,4 *váyasā bṛhántam* nennt oder von den Maruts in 5,59,6 gesagt wird *máhasā ví vāvṛdhuḥ* oder Indra in 3,45,5 *vāvṛdhānā́ ójasā*, Trita in 10,99,6 *ójasā vṛdhānā́ḥ* heißt.⟩

Wird der Reichtum *vayovṛ́dh* genannt, so ist der Sinn offenbar der gleiche wie der von *váyasvat* „an *váyas* reich", das zweimal (und nur) als Beiwort des Reichtums erscheint[7]. Wenn aber 5,5,6 *doṣá́* und *uṣás vayovṛ́dhā* genannt werden, so hat dies genau den umgekehrten Sinn, den Geldners Übersetzung „die das Lebensalter mehren" darin sucht. 1,92,10 heißt Uṣas[8] „Die Göttin, die wie der siegreiche Würfelspieler, der den höchsten Wurf zu machen verstehend die Einsatzteile (des Gegners) (dahinschwinden läßt = einen nach dem

---

[1] 6,6,7; 1,73,1 von Agni: *rayír ná yáḥ pitṛvittó vayodhā́ḥ.*

[2] *várdho agne váyo asya dvibárhāḥ.*

[3] 8,62,1 *ukthaír índrasya mā́hinaṃ váyo vardhanti somínaḥ.*

[4] 10,43,3 *tásyéd imé pravaṇé saptá síndhavo váyo vardhanti vṛṣabhásya śuṣmínaḥ.*

[5] *marútaḥ . . . bṛhád váyo dadhire.*

[6] *sthirā́ṃ hí jā́nam eṣā́ṃ váyaḥ.*

[7] 2,24,15 und 5,54,13. Geldner, der *vayovṛ́dh* 5,54,2 richtig durch „kraftreich" wiedergibt, übersetzt hier: „Reichtum . . . der die Lebenskraft stärkt." Die Bedeutung „reich an Jugendkraft" paßt auch gut ApŚ. 7,17,1, wo *vayovṛ́dh* von Kühen gebraucht wird (Caland falsch: „ihre Kraft mehrend").

[8] Übersetzung nach Thieme, ZDMG 95 S. 97. Thiemes Polemik gegen die 1. Auflage von Geldners Übersetzung ist durch die Änderungen der 2. Auflage weitgehend erledigt.

andern fortnimmt), die Lebenskraft des Sterblichen dahinschwinden, verwelken läßt.“[1] In der folgenden Strophe (1,92,11) wird Uṣas nochmals „die menschlichen Geschlechter dahinschwinden lassend“ genannt, nach Thieme a. a. O. „auszuführen etwa: ‘die Lebenskraft der menschlichen Generationen eine nach der andern erlöschen lassend’.“ Die gleiche Wendung *praminatí manuṣyà yugáni* kehrt 1,124,2 wieder. Wenn also Nacht und Morgen „an Jugendkraft stark“ genannt werden, dann deshalb, weil sie sich selbst fortwährend erneuern, während sie umgekehrt durch den Ablauf der Zeit die Kraft des Menschen hinschwinden lassen.

Keine Schwierigkeit macht auch *rayivṛ́dh* „an Reichtum stark, durch Reichtum gedeihend“ als Beiwort der Opferherren (7,91,3), die gleichzeitig *pívoanna* „deren Speise fett ist“ genannt werden.

8,18,2 heißt es von den Ādityas: *ádabdhāḥ sánti pāyávaḥ sugevṛ́dhaḥ*. Geldner setzt *pāyávaḥ* gleich den sonst *spáś* genannten „Spähern“ der Ādityas und übersetzt: „Unbetört sind ihre Wächter, die auf gutem Wege zu Gedeihen führen.“ Thieme („Fremdling“ S. 119) nimmt, was auf alle Fälle vorzuziehen ist, als Subjekt des Satzes nicht *pāyávaḥ*, sondern die Ādityas an, übersetzt aber *sugevṛ́dhaḥ* gleichfalls transitiv: „Sie (die Ādityas) (sind) untäuschbar, sind Beschützer, die auf wohlbegehbarem Wege gedeihen lassen.“[2] Es ist zuzugeben, daß in diesem Falle die transitive Bedeutung besonders naheliegend und befriedigend zu sein scheint. Aber *sugevṛ́dhaḥ* braucht nicht unbedingt nom. plur., sondern kann ebenso gut gen. sing. sein, und dann ergibt „Beschützer dessen, der auf wohlbegehbarem Wege gedeiht“ einen vortrefflichen Sinn[3].

Es bleiben als zweifelhaft oder unklar die drei Komposita *madhuvṛ́dh*, *ṛdūvṛ́dh* und *tugryāvṛ́dh*.

madhuvṛ́dh, von Roth als „reich an Süßigkeit“ übersetzt und als Wolke gedeutet, erscheint in Str. 8 der Nadīstuti (10,75,8), wo es von der Sindhu oder jedenfalls von einem Flusse heißt: *utā́dhi vaste subhágā madhuvṛ́dham*. Sāyaṇa erklärt *madhuvṛ́dh* als honigbringende Sträucher, wovon Oldenberg (Noten) meint, es sehe nach Vermutung aus, könne aber richtig sein. Geldner Ü nimmt Sāyaṇas Erklärung an („und die Holde trägt als Kleid die Madhūvṛdh-Staude“). Sicherheit ist hier nicht zu gewinnen.

---

[1] *śvaghnívа kṛtnúr vija āmināná mártasya deví jaráyanty ā́yuḥ.*

[2] Ludwig faßte die Stelle ebenso: „Unbetörbare Schützer sind sie, mehrend auf gutem Wege.“

[3] In KN steht nur: „*sugevṛ́dh* 8,18,2 stark auf den guten Wegen, unklar.“

Für *ṛdūvṛ́dh* 8,77,11 setzt Roth als Bedeutung an „an Süßem sich ergötzend"; aber die Bedeutung von *ṛdu* ist durchaus zweifelhaft. Geldner sieht (Glossar und Kommentar) auf Grund von Yāskas zu vermutender Lesung *ṛdūvidh* (vgl. Oldenberg, Noten) in dem zweiten Teil des Kompositums nicht die Wurzel *vṛdh* „Wachsen", sondern „*vardh chedane*" und übersetzt die Worte *ubhā́ te bāhū́ ráṇyā súsaṃskṛta ṛdūpé cid ṛdūvṛ́dhā*: „Deine beiden Arme sind kampflustig, wohlgeformt, die verwundbaren Stellen treffend auch bei dem, der sie schützt." Dies ergibt zwar einen brauchbaren Sinn, bleibt aber selbstverständlich ganz unsicher und zweifelhaft.

Nicht sicher zu erklären ist endlich *tugryāvṛ́dh*. 8,45,29 und 8,99,7 ist es Beiwort Indras, 8,1,15 Beiwort Somas. Als Bedeutung setzte Roth an: „der sich des Tugriers freut, gern bei dem Tugrier ist." Geldner übersetzt: „Stärker (8,99,7: Förderer) des Tugrasohnes." Man wird *tugryāvṛ́dh* als Beiwort Indras nicht von *túgryāsu* 1,33,15 trennen wollen, das Geldner, offenbar *samátsu* ergänzend, mit „in den tugrischen (Kämpfen?)" wiedergibt[1]. Für *tugryāvṛ́dh* ergäbe das etwa die Bedeutung „in den Tugra-Kämpfen groß oder erstarkt", aber dann bleibt die Verwendung als Beiwort Somas in 8,1,15 rätselhaft: *asmā́kam índram índavaḥ* | ... *mándantu tugryāvṛ́dhaḥ*. Durch die schon von Roth (PWB) erwogene Verbesserung von *tugryāvṛ́dhaḥ* in *°dham* ließe sich auch hier die Beziehung auf Indra herstellen, doch erhebt Oldenberg (Noten) dagegen Bedenken, weil 8,32,20 von Soma „*yás túgrye sácā*" die Rede ist. Yáskas Erklärung von *tugryā* als „Wasser" (Naigh. 1,12) ist zwar insofern beachtlich, als er sie nicht auf eine Etymologie stützt, aber zu ihrer Annahme wird man sich ebenso schwer entschließen können wie Oldenberg (Noten), der sie als „durchaus verdächtig" und wahrscheinliche Fiktion auf Grund von 1,33,15 bezeichnet. Man wird sich vorläufig damit bescheiden müssen, daß keine der drei Belegstellen für *tugryāvṛ́dh* Klarheit schafft[2].

Auch die drei unklaren Fälle *madhuvṛ́dh*, *ṛdūvṛ́dh* und *tugryāvṛ́dh* können aber jedenfalls eine transitive Bedeutung von *-vṛ́dh* nicht erweisen und stehen einer intransitiven Auffassung nicht im Wege. In allen anderen Fällen ist die intransitive Bedeutung von *-vṛ́dh* klar gegeben. Sie wird dadurch noch weiter gesichert, daß dem

[1] *ávaḥ śámaṃ vṛṣabhā́ṃ túgryāsu kṣetrajeṣé maghavañ chvítryaṃ gā́m*, „Du halfest dem hornlosen [Geldner: zahmen] Stier in den tugrischen (Kämpfen?), bei der Landeroberung, du Gabenreicher, dem Śvitrya-Rinde" (Lüders, Philol. Ind. S. 592). — Über die Tugrakämpfe vgl. 6,26,4; 10,49,4.

[2] KN: „Alle drei Stellen unklar."

durchweg intransitiven *-vṛ́dh* ein ebenso durchweg transitives *-vṛdhá* gegenübersteht.

Ein selbständiges *vṛdhá* in der Bedeutung „Stärker, Förderer" ist reichlich belegt[1]. Klar und unbestritten transitiv ist das Beiwort *sadā́vṛdha* „immer fördernd", das sechsmal Indra[2], 8,18,6 Aditi, 9,44,5 Soma erhält. *śévṛdha*[3] übersetzt Geldner 1,54,11 (*śévṛdhaṃ dyumnám*), 3,16,2 (vom Reichtum) und 5,87,4 (Beiwort Viṣṇus) mit „glückmehrend", während er es 10,46,3; 10,61,20, wo es Beiwort Agnis ist, mit „Liebling" wiedergibt; aber gerade hier würde „glückmehrend, heilfördernd" besonders gut passen. 8,63,4 heißt Indra *kavivṛdhá*; Geldner übersetzt: „die Dichter fördend." Mit einem Bahuvrīhi wird Agni 3,13,6 *marúdvṛdha* genannt, „der, dessen Stärker die Maruts sind" (Geldner: „durch die Maruts gestärkt"); genau analog gebildet ist *tvā́vṛdha*[4], für das Graßmann Wb. ganz richtig angibt „dich zum Förderer habend, von dir gefördert".

Ist, wie wir vorhin sahen, der Gott *namovṛ́dh*, „durch das *námas* wachsend oder gestärkt", so nennt sich umgekehrt der Mensch *namovṛdhá*, „(den Gott) durch *námas* wachsen machend"; 7,21,9: „Möchten wir immerdar deine Freunde sein, o Indra, durch *námas* (dich) wachsen machend, du Sieger durch (deine) Größe!"[5] Ebenso wird Indra 8,13,9 „der Herr der Völker genannt von den (ihn) durch *námas* wachsen machenden Hilfesuchenden"[6]. 7,6,3 nennt der Dichter die Paṇis *aśraddhā́ṁ avṛdhā́ṁ ayajñā́n*: „ohne Spendefreudigkeit, nicht (die Götter) wachsen machend, nicht opfernd" — wobei *avṛdhá* und *ayajñá* sich gewissermaßen gegenseitig erläutern; Geldners Übersetzung von *avṛdhā́n* „ohne Segen" verfehlt den Sinn.

---

[1] Einzig 10,89,11 (oben S. 100 und 145) ist *vṛdháḥ* (von Indra) wahrscheinlich intransitiv: „stark"; wie Geldner erklärt, ersetzt hier *vṛdháḥ* den nicht vorkommenden nom. sing. von *vṛdh* (der ja **vṛt* lauten müßte und so doppeldeutig wäre).

[2] 4,31,1; 5,36,3; 8,13,18 (vgl. 8,92,21); 8,24,16; 8,68,5; 8,70,3. — 8,13,18 bezieht Geldner *sadā́vṛdham* auf das in b genannte Opfer (*tríkadrukeṣu cétanaṃ devā́so yajñám atnata | tám íd vardhantu no gíraḥ sadā́vṛdham*), was grammatisch natürlich das Nächstliegende ist. Im Zusammenhang des Liedes ist es dennoch wahrscheinlicher, mit Graßmann und Ludwig anzunehmen, daß der Dichter wieder von Indra spricht.

[3] Haplologisch aus *śévavṛdha*, Graßmann Wb., Wackernagel I § 241 a β.

[4] 1,56,4; 10,69,9; 10,147,4.

[5] *sákhāyas ta indra viśváha syāma namovṛdhā́so mahinā́ tarutra.*

[6] *utó pátir yá ucyáte kṛṣṭīnā́m . . . namovṛdhaír avasyúbhiḥ.* — Geldner, der 7,21,9 „und oft (vor dir) verneigend", 8,13,9 „sich oftmals verneigend" übersetzt, hat den Sinn des Kompositums mißverstanden: die Anbeter vermehren, d.h. vervielfachen, nicht das *námas*, sondern sie stärken durch das *námas* den Gott.

Das klare Gegenüber des transitiven *vṛdhá* und des intransitiven *vṛ́dh* läßt keinen Zweifel daran, daß auch in *ṛtāvṛ́dh* der zweite Bestandteil intransitive Bedeutung haben muß. *ṛtāvṛ́dh* heißt also „durch das Ṛta wachsend oder stark, reich an Ṛta". Ungefähr gleichwertig ist ihm der Ausdruck *bṛhatī́(m) ṛténa*, der einmal von Himmel und Erde, einmal von Uṣas verwandt wird:

1,185,6: „Die beiden breiten Sitze, die durch das Ṛta großen, rufe ich zur Hilfe, die Erzeuger der Götter"[1];

5,80,1: „Die Göttin Uṣas mit der glänzenden Bahn, die durch das Ṛta große, ṛta-versehene, mit dem rötlichen Atemhauch, die leuchtende . . ."[2]

Geldner will *ṛténa* in 1,185,6 mit *huvé*, in 5,80,1 mit *vibhātī́m* verbinden („rufe ich ordnungsgemäß", bzw. „die hohe, die in glänzender Auffahrt nach der Ordnung ordnungsgemäß in rötlicher Farbe erstrahlt"); aber das Nebeneinander der beiden Stellen macht es nicht rätlich, die den gleichen Pāda-Schluß bildenden Worte *bṛhatī́(m) ṛténa* auseinanderzureißen.

Für die intransitive Auffassung von *ṛtāvṛ́dh* gibt es noch eine weitere wichtige Bestätigung: nie wird verbal ausgedrückt, daß die Götter das Ṛta wachsen machen, wohl aber dreimal, daß sie durch das Ṛta wachsen. Von Soma heißt es 9,108,8: „der aus der Wahrheit geborene, der durch die Wahrheit groß geworden ist"[3], und 9,70,1: „Er machte sich vier andere schöne Wesen zum Waschwasser, als er durch die Ṛtas (d.h. die Lieder) wuchs."[4] 8,100,3—5 ist ein Zwiegespräch zwischen Indra und dem Liedersänger. Dieser fordert in 3 auf[5]: „Bringet recht, nach dem Preise strebend, dem Indra ein Loblied dar, ein wahres, wenn er in Wahrheit ist[6]: mancher sagt (ja), es gibt keinen Indra, wer hat ihn gesehen, wen sollen wir preisen?" Darauf antwortet Indra (V. 4): „Hier bin ich, Sänger, sieh mich hier! Alle Wesen überrage ich an Größe. Die Weisungen der Wahrheit machen mich wachsen, zerschmetternd

---

[1] *urví sádmanī bṛhatī́ ṛténa huvé devā́nām ávasā jánitrī.*

[2] *dyutádyāmānam bṛhatī́m ṛténa ṛtā́varīm aruṇápsuṃ vibhātī́m | devī́m uṣásam . . .* — Über *aruṇápsu* vgl. jetzt Thieme, Festschrift Schubring S. 8.

[3] *ṛténa yá ṛtájāto vivāvṛdhé.*

[4] *catvā́ry anyā́ bhúvanāni nirṇíje cā́rūṇi cakre yád ṛtaír ávardhata.*

[5] *prá sú stómam bharata vājayánta índrāya satyáṃ yádi satyám ásti | néndro astī́ti néma u tva āha ká īṃ dadarśa kám abhí ṣṭavāma.*

[6] Oder: „wenn es ein wahres (Loblied) gibt". Man beachte, daß in adjektivischer Verwendung nur *satyá* stehen kann, da *ṛtá* nur Substantiv ist.

zerschmettere ich die Welten.“[1] Was mit den *ṛtásya pradíśaḥ* (Geldner: „die Beweise des rechten (Glaubens)“) gemeint ist, zeigt 10,110,11 (= AV. 5,12,11): *asyá hótuḥ pradíśy* (AV.: *praśíṣy*) *ṛtásya vācí svâhākṛtaṃ havír adantu devâḥ*, „Bei der Weisung dieses Hotṛ, bei dem Worte der Wahrheit sollen die Götter die unter dem Opferruf dargebrachte Gabe verzehren.“ Die „Weisung des Hotṛ“ ist die Anweisung zu opfern, die er im Liede ausspricht. Auch in 8,100,4 sind also mit *ṛtásya pradíśaḥ*, den „Weisungen der Wahrheit“, die Lieder gemeint. Das wird bestätigt durch Indras weitere Worte in V. 5, wo er diese Lieder als *ṛtásya venâḥ*, „die verlangenden Gedanken der Wahrheit“[2] bezeichnet: „Als die verlangenden Gedanken der Wahrheit emporstiegen zu mir, der ich einsam saß auf dem Rücken des Himmels, da gab mein Geist aus dem Herzen die Antwort: es schrien die Freunde wie Kinder.“[3]

Die zuletzt behandelten Stellen, ebenso wie das über *girāvṛ́dh* Ausgeführte und die zahlreichen Belege für das „Wachsen durch das Brahman“ zeigen, daß auch *ṛtāvṛ́dh*[4] sicherlich oft im Hinblick auf die Wahrheit des Kultliedes gebraucht ist. Das ist besonders dann anzunehmen, wenn dort, wo das Wort erscheint, gleichzeitig vom Singen der Lieder, dem Lobpreis der Götter u. dgl. die Rede ist, z.B.

> 6,52,10: „Alle durch die Wahrheit wachsenden, zu den (Opfer)zeiten die Einladung erhörenden Götter mögen die ihnen zukommende Milch genießen!“[5]

---

[1] *ayám asmi jaritaḥ páśya mehá víśvā jātā́ny abhy àsmi mahnā́ | ṛtásya mā pradíśo vardhayanty ādardiró bhúvanā dardarīmi.*

[2] Geldner übersetzt: „die Seher des rechten (Glaubens)“ und meint, *venâḥ* stehe „hier kurz für *gíro venā́nām* (9,85,11). Möglich aber auch: die Ahnungen, die inneren Gesichte, die Offenbarungen der Wahrheit. Vgl. *venā́* 9,21,5.“ Zu der hier vorliegenden Bedeutung von *venā́* vgl. 10,64,2: *kratūyánti krátavo hṛtsú dhītáyo vénanti venâḥ patáyanty ā́ díśaḥ | ná marḍitā́ vidyate anyá ebhyo devéṣu me ádhi kā́mā ayaṃsata*, „Es erwägen die Erwägungen, im Herzen die Gedanken, die Sehnsüchte verlangen, sie fliegen nach allen Richtungen —: es gibt keinen anderen Erbarmer außer ihnen, auf die Götter richten sich meine Wünsche.“

[3] *ā́ yán mā venā́ áruhann ṛtásyaṁ́ ékam ā́sīnaṃ haryatásya pṛṣṭhé | mánaś cin me hṛdá ā́ práty avocad ácikradañ chíśumantaḥ sákhāyaḥ. — śíśumantaḥ* = *°vantaḥ* im Sinne von „wie Kinder“; vgl. Whitney § 1233 d. (KN: „*-vat* hier ausnahmsweise *-mat*“).

[4] Es ist bemerkenswert, daß alle ṛg- und atharvavedischen Belege für *ṛtāvṛ́dh* mit nur zwei Ausnahmen (1,2,8 und 6,50,14) am Pāda-Ende erscheinen und daß nur viersilbige Formen vorkommen, d.h. also kein nom. sing.; vgl. oben S. 565 Anm. 1.

[5] *víśve devā́ ṛtāvṛ́dha ṛtúbhir havanaśrútaḥ | juṣántāṃ yújyam páyaḥ.*

10,65,3: „Diesen an Größe großen, angreiferlosen, die durch die Wahrheit wachsen, lasse ich, der ich die Wahrheit kenne, Preislieder aufsteigen“[1];

1,44,14: „Das Loblied sollen hören die Maruts, die reichlich träufelnden, deren Zunge Agni ist, die durch die Wahrheit wachsenden.“[2]

In 1,106,3: *ávantu naḥ pitáraḥ supravācaná utá devī́ deváputre ṛtāvṛ́dhā*, „Helfen sollen uns die Väter, die schön zu preisenden, und die beiden Göttlichen, die Eltern der Götter, die durch die Wahrheit Wachsenden“, entsprechen sich *supravācanáḥ* als Beiwort der Väter und *ṛtāvṛ́dhā* als Beiwort von Himmel und Erde; auch hier liegt also bei letzterem wohl der Gedanke an die Preislieder am nächsten. Aber hier wie überhaupt dürfen wir nicht vergessen, daß die Wahrheit des Kultliedes nur ein Teil der Wahrheit ist. Wenn also Götter, denen der Schutz dieser Wahrheit im täglichen Wandel der Menschen anvertraut ist, „durch die Wahrheit wachsend“ heißen, wenn z.B. Mitra-Varuṇa 1,23,5 „durch die Wahrheit wachsend, die Herren der Wahrheit, des Lichtes“[3] oder Varuṇa, Mitra und Aryaman 7,66,12f. „die Wagenlenker der Wahrheit, die mit der Wahrheit Versehenen, aus der Wahrheit Geborenen, durch die Wahrheit Wachsenden, die Furchtbaren, die Hasser der Lüge“[4] genannt werden, so werden wir den Grund in ihrer innigen Verbindung mit der Wahrheit im allgemeinen sehen müssen. Eine reinliche Scheidung zwischen der Wahrheit des Kultliedes und der allgemeinen Wahrheit ist dabei weder immer möglich noch auch angebracht; auch wenn von der allgemeinen Wahrheit die Rede ist, schimmert die Idee des Kultliedes oft durch und umgekehrt.

IX. DAS ṚTA ALS WELTSCHAFFENDE UND WELTERHALTENDE MACHT

Wenn der magischen Kraft der Wahrheit die Götter ihre Größe verdanken, wenn sie durch sie gezwungen werden können, zum Opfer herbeizukommen, wenn durch diese Kraft die Ṛbhus ihre

---

[1] *téṣāṃ hí mahnā́ mahatā́m anarvā́ṇāṃ stómāṁ íyarmy ṛtajñā́ ṛtāvṛ́dhām.*
[2] *śṛṇvántu stómam marútaḥ sudā́navo 'gnijihvā́ ṛtāvṛ́dhaḥ.*
[3] *ṛténa yā́v ṛtāvṛ́dhāv ṛtásya jyótiṣas pátī.*
[4] *ṛtásya rathyàḥ || ṛtā́vānā ṛtájātā ṛtāvṛ́dho ghorā́so anṛtadvíṣaḥ.*

Wunderwerke schaffen, die Valahöhle geöffnet und die Himmelslichter aus ihr befreit werden — dann kann es nicht verwundern, wenn die Wahrheit, das Ṛta, schließlich zu einem Urgrund aller Dinge wird, wenn sie als zentrales Prinzip uns entgegentritt, das die Welt geschaffen hat und sie in ihrer Ordnung erhält.

5,1,7 heißt es von Agni, er habe durch das Ṛta die beiden Welten ausgebreitet[1]. In 4,42,4 sagt der König Trasadasyu, der sich hier[2] mit Varuṇa identifiziert und sich deshalb auch dessen Taten zuschreibt: „Ich ließ die triefenden Wasser schwellen. Ich stützte den Himmel am Sitz der Wahrheit[3]. Durch die Wahrheit breitete der Sohn der Aditi, der mit der Wahrheit versehene, dreifach die Erde aus.“[4] 2,27,8 heißt es von den Ādityas, daß sie die drei Himmel und die drei Erden stützen[5], worauf die Feststellung folgt, daß sie diese Größe — durch die ihnen das möglich ist — der Wahrheit verdanken: „Durch die Wahrheit, ihr Ādityas, ist groß eure Größe, diese schöne, o Aryaman, Varuṇa und Mitra.“[6] ⟨Und[7] von Mitra-Varuṇa heißt es 5,63,7: „Durch die Wahrheit beherrscht ihr beide die ganze Welt.“[8] Durch die Wahrheit überwinden Indra-Varuṇa den Vṛtra: *ṛténa vṛtratúrā* werden sie 6,68,2 genannt. Da Indra sonst durch andere Waffen zu siegen pflegt, so geht der Ausdruck eigentlich wohl nur auf Varuṇa, und Indra nimmt daran teil nur, weil er mit Varuṇa zur Dualgottheit verbunden ist.⟩ 8,86 folgt auf vier an die Aśvins gerichtete Strophen ein Preis der Macht des Ṛta, das hier auch Geldner mit „Wahrheit“ wiedergibt; er übersetzt (8,86,5): „Durch die Wahrheit wirkt Savitṛ; der Wahrheit Horn hat sich weithin ausgedehnt; die Wahrheit hat auch die heftig angreifenden bezwungen.“[9]

Und wie durch die Wahrheit die Welt entstanden ist, so wird sie durch die Wahrheit erhalten; die kosmische Wahrheit manifestiert sich im regelmäßigen Ablauf der Naturvorgänge, im Strömen der

---

[1] *ā́ yás tatā́na ródasī ṛténa.*

[2] Nach Lommels überzeugender Erklärung, Festschr. Schubring S. 33ff.

[3] Darüber unten S. 586.

[4] *ahám apó apinvam ukṣámāṇā dhāráyaṃ dívaṃ sádana ṛtásya | ṛténa putró áditer ṛtā́votá tridhā́tu prathayad ví bhûma.*

[5] S. oben S. 58.

[6] *ṛténādityā máhi vo mahitvā́ṃ tád aryaman varuṇa mitra cā́ru.*

[7] In ⟨⟩ Konzeptfragment.

[8] *ṛténa víśvam bhúvanaṃ ví rājathaḥ.*

[9] *ṛténa devā́ḥ savitā́ śamāyata ṛtásya śṛ́ṅgam urviyā́ ví paprathe | ṛtáṃ sāsāha máhi cit pṛtanyatáḥ.* Zu *ṛtásya śṛ́ṅga* bemerkt Geldner: „Das Horn als Symbol der Stärke, vgl. 5,59,3 und Raghuv. 9,62.“ (8,86,5 nicht KN Mat.).

Wasser, im Aufgang der Morgenröten, im Leuchten der Sonne, im Wehen des Windes. Von den (himmlischen) Strömen sagt 2,28,4, daß sie, die ohne aufzuhören oder auszuspannen wie Vögel im Kreislauf fließen, das Ṛta des Varuṇa wandeln[1]; und ähnlich heißt es 7,87,1: „Varuṇa grub die Pfade für die Sonne. Vorwärts (strömten) die Meeresfluten der Flüsse. Die Rennstuten (waren) wie ein losgelassenes Rennen, das Ṛta betätigend.“[2] Was hier mit dem Ṛta gemeint ist, zeigt AV. 10,7,37, wo die Wasser *satyáṃ prépsantīḥ*, „der Wahrheit zustrebend“ genannt werden: „Wie kommt es, daß der Wind nicht stillsteht? Wie kommt es, daß der Geist nicht rastet? Warum stehen die der Wahrheit zustrebenden Wasser niemals still?“[3]

„Wahrheit haben die strahlenden Morgenröten geleuchtet“[4]: sie bezeugen durch ihr Aufleuchten die Macht der Wahrheit; denn „durch die Wahrheit leuchtete die himmelgeborene Uṣas auf.“[5] Gerade bei der Morgenröte wird die unfehlbare Regelmäßigkeit ihres immer neuen Erscheinens oft hervorgehoben[6]. Wegen dieser Regelmäßigkeit wird sie 1,92,12 und 1,124,2 „die göttlichen Gelübde nicht täuschend“[7] genannt. Bestimmter drückt sich 1,123,8 aus: „Die Gleichen heute, die Gleichen auch morgen folgen sie der ewigen Satzung (*dhā́ma*)[8] des Varuṇa.“[9] Dieses *dhā́man* des Varuṇa aber ist das Ṛta; 1,123,9: „Die junge Frau verfehlt nicht die Satzung des Ṛta, indem sie Tag für Tag zum Treffort kommt.“[10] So heißt denn Uṣas auch 1,113,12 *ṛtapā́ ṛtejā́ḥ*, „das Ṛta schützend,

---

[1] S. oben S. 146. [2] S. oben S. 296f.

[3] *kathā́ṃ vā́to nélayati kathā́ṃ ná ramate mánaḥ | kím ā́paḥ satyáṃ prépsantīr nélayanti kadā́ cana.*

[4] 4,2,19 (= AV. 18,3,24) *ṛtám avasrann uṣáso vibhātī́ḥ.*

[5] 7,75,1: *vy ùṣā́ āvo divijā́ ṛténa.*

[6] Z.B. 1,113,13: *śáśvat puróṣā́ vy ùvāsa devy átho adyédáṃ vy àvo maghónī | átho vy ùcchād úttarāṁ ánu dyū́n*, „Immer wieder ist früher die Göttin Uṣas aufgeleuchtet, und auch heute ist jetzt die Gabenreiche aufgeleuchtet, und aufleuchten wird sie alle künftigen Tage.“

[7] *áminatī daívyāni vratā́ni.* — Über *vratá* vgl. jetzt H. P. Schmidt, „*vratá*“ (1,92,12 und 1,124,2 dort S. 25).

[8] Über *dhā́man* vgl. Schmidt a.a.O. S. 29ff.

[9] *sadṛ́śīr adyá sadṛ́śīr íd u śvó dīrghā́ṃ sacante váruṇasya dhā́ma.*

[10] *ṛtásya yóṣā ná mināti dhā́mā́har-ahar niṣkṛtám ācárantī.* Schmidt a.a.O. erklärt *ṛtásya dhā́ma* als die Vertragswahrheit. — Geldner übersetzt: „Jeden Tag kommt sie zum bestimmten Ort“ und bemerkt dazu: „Die Abmachung (*niṣkṛtám*) ist der festgesetzte Ort und die festgesetzte Zeit ihres Erscheinens.“ Daß aber *niṣkṛtá* auch hier der Treffort, das Stelldichein ist, zeigt ganz klar die Fortsetzung (V. 10): *kanyèva tanvā̀ śā́śadānāṁ éṣi devi devám íyakṣamāṇam*, „Wie ein Mädchen mit dem Leibe prangend gehst du, Göttin, zu dem (dich) begehrenden Gott.“

aus dem Ṛta geboren". Aber nicht nur zur rechten Zeit erscheint die Morgenröte, sondern auch immer an der richtigen Stelle im Osten, und auch darin folgt sie dem Ṛta; 1,124,3 (= 5,80,4): „Den Pfad des Ṛta entlang geht sie richtig; wie eine die Bescheid weiß verfehlt sie nicht die Himmelsrichtungen."[1] Ganz ähnlich sagt AV. 17,16 von der mit Viṣṇu gleichgesetzten Sonne: „Du beschützest die vier Himmelsrichtungen; du erleuchtest mit Glut Himmel und Erde; du regierst alle Wesen hier (auf Erden); du folgst ihn kennend dem Pfad des Ṛta."[2] Wie das Aufleuchten der Morgenröte, so ist eben auch Aufgang und Schein der Sonne Manifestation der kosmischen Wahrheit[3] und wird 1,105,12 mit dem Strömen der Flüsse zusammengestellt: „Wahrheit strömen die Flüsse, Wahrheit breitet die Sonne aus."[4]

Wahrheit ist endlich auch der regelmäßige Ablauf der Zeit, der Kreislauf des Jahres, so daß der Dichter von 1,164 in einem der leichtesten der vielen Rätsel, die er uns aufgibt, von dem Jahr als von dem „Rad des Ṛta" spricht (1,164,11): „Das zwölfspeichige Rad der Wahrheit — nicht ist es ja dem Alter unterworfen — dreht sich um den Himmel herum; auf ihm, o Agni, stehen paarweise siebenhundert und zwanzig Söhne."[5] Daß am wenigsten diese Rätselstrophe Geldners Bedeutungsansatz „Zeit" für *ṛtá* (er übersetzt hier: „Rad der Zeit(ordnung)") nötig macht, braucht kaum bemerkt zu werden.

⟨Man[6] hat in Stellen, wo diese Auffassung des Ṛta zutage tritt, das Wort als „Weltordnung" gefaßt. Allein man darf nicht vergessen,

---

[1] *ṛtásya pánthām ánv eti sādhú prajānatíva ná díśo mināti.* — Auch AV. 8,9,13 heißt es von den (drei) Morgenröten: *ṛtásya pánthām ánu tisrá ấguḥ*; vgl. über diese Strophe S. 367.

[2] *tváṃ rakṣase pradíśaś cátasras tváṃ śocíṣā nábhasī ví bhāsi | tváṃ imấ víśvā bhúvanấnu tiṣṭhasa ṛtásya pánthām ánv eṣi vidvấn.*

[3] Selbst hier kann aber die Vorstellung von der Wahrheit des Kultliedes mit hereinspielen; denn Opfer und Lied oder Spruch bewirken auch den Aufgang von Morgenröte und Sonne.

[4] *ṛtám arṣanti síndhavaḥ satyáṃ tātāna sûryaḥ.*

[5] *dvádaśāraṃ nahí táj járāya várvarti cakrám pári dyấm ṛtásya | ấ putrấ agne mithunáso átra saptá śatấni viṃśatíś ca tasthuḥ.* — Die 720 Söhne sind natürlich die je 360 Tage und Nächte. (Diese Stelle nicht KN Mat.)

[6] In ⟨⟩ ein Konzeptfragment, das von Lüders selbst in eckige Klammern gesetzt ist; voraus gehen, nicht eingeklammert, die Sätze: „Der Schutz, den die Wahrheit dem Einzelnen gewährt, ist aber nur ein kleiner Teil der Macht, die der Wahrheit nach vedischem Glauben innewohnt. Die Wirkungen des Ṛta auf die äußere Welt erstrecken sich viel weiter. Das Ṛta greift auch in die Machtsphäre der einzelnen Götter ein. Wohl handeln die Götter im allgemeinen aus eigenem Antrieb; allein so und so oft heißt es doch auch, daß sie damit nur nach den Ordnungen des Ṛta verfahren."

daß sich aus solchen Stellen über die Bedeutung des Wortes gar nichts ergibt. Wir würden auch über die ursprüngliche Bedeutung von *bráhman* völlig im unklaren sein, wollten wir zu seiner Bestimmung von Stellen ausgehen, wo es als Urgrund alles Seins hingestellt wird — wenn ich auch überzeugt bin, daß sich das Ṛta auch da, wo es als höchstes Prinzip erscheint, niemals so weit von seinem Ursprung entfernt hat wie etwa der Begriff des *bráhman*. Es ist immer schließlich doch die Wahrheit geblieben; das beweisen die späteren Stellen, wo *satya* für *ṛta* eingesetzt ist.〉

Daß es die Wahrheit ist, mit der Agni nach 5,1,7 beide Welten ausbreitete, und zwar die im Kultlied oder Zauberspruch verkörperte Wahrheit, beweist ganz klar 1,67,5[1], wo es von ihm heißt: „Wie eine Ziege[2] trug er die Erde, er stützte den Himmel mit wahren Mantras." Die gleiche Auffassung von der Erschaffung der Welt durch Lieder oder Sprüche tritt auch sonst mehrfach zutage, ohne daß immer ausdrücklich von deren Wahrheitsgehalt die Rede wäre, der aber zweifellos allein ihre Wirksamkeit bestimmt. 4,50,1 braucht für das weltschöpfende Lied, den Sāman-Gesang Bṛhaspatis, das gleiche Wort *ráva*, das, sozusagen als Äquivalent von *ṛtá*, bei der Öffnung der Valahöhle in 1,62,4; 1,71,2; 4,50,5; 10,67,6 begegnet (vgl. oben S. 517 f.): „Der in drei Sitzen sich aufhaltende Bṛhaspati, der die Enden der Erde mit Macht auseinanderstemmte durch Gebrüll."[3] Str. 4 des gleichen Liedes (4,50,4) läßt Bṛhaspati durch denselben *ráva* „aus siebenfachem Munde die Finsternis auseinanderblasen."[4] In dem Rätselliede 1,164 werden in Str. 25 zwei namentlich genannten Sāmans kosmogonische Wirkungen zugeschrieben: „Mit dem Jagat befestigte er den Strom am Himmel, im Rathantara entdeckte er die Sonne."[5]

ŚBr. 1,4,1,22 f. gibt eine Kosmogonie, die auf der etymologisierenden Deutung des in der zweiten Sāmidhenī erscheinenden Wortes *vīti* „Mahl, Genuß" als *vi-iti* „Auseinandergehen" beruht. „(Er rezitiert die zweite Sāmidhenī), die lautet: ‘Komm herbei, Agni, *vītaye*.’ Darin heißt es *vītaye*, denn: im Anfang waren diese Welten aneinanderstoßend; den Himmel konnte man so[6] berühren. Da wünschten sich die Götter: ‘Wie könnten diese Welten weiter aus-

---

[1] *ajó ná kṣấṃ dādhấra pṛthivīṃ tastámbha dyấm mántrebhiḥ satyaíḥ.*
[2] So KN.
[3] *yás tastámbha sáhasā ví jmó ántān bṛ́haspátis triṣadhasthó ráveṇa.*
[4] *saptấsyas tuvijātó ráveṇa ví saptáraśmir adhamat támāṃsi.*
[5] *jágatā síndhuṃ divy àstabhāyad rathaṃtaré sū́ryam páry apaśyat.*
[6] Nach Sāyaṇa: durch Emporstrecken der Arme.

einander sein, wie könnten wir hier weiteren Raum bekommen?' Sie dehnten die (Welten) auseinander mit eben diesen drei Silben *vī ta ye*. Diese Welten (wurden) weit voneinander, dadurch erhielten die Götter weiteren Raum.“[1]

Wird hier die kosmogonische Kraft der drei Silben nicht weiter erklärt oder begründet, so wird ŚBr. 2,1,4,10f. der Erschaffung der Dreiwelt durch Prajāpati mittels der drei Vyāhṛtis die Feststellung vorausgeschickt, daß diese Vyāhṛtis *satyam*, Wahrheit, sind: „Wahrheit ist das Brahman, Wahrheit sind eben diese Vyāhṛtis. . . . Mit dem Worte *'bhūḥ!'* erschuf Prajāpati die Erde, mit dem Worte *'bhuvaḥ!'* den Luftraum, mit dem Worte *'svar!'* den Himmel.“[2]

In den Zusammenhang der weltschöpfenden und weltordnenden Funktion des Ṛta gehört wohl auch AV. 4,1,4[3]: *sá hí diváḥ sá pṛthivyā́ ṛtasthā́ mahī́ kṣémaṃ ródasī áskabhāyat | mahā́n mahī́ askabhāyad ví jātó dyā́ṃ sádma pā́rthivaṃ ca rájaḥ*. Whitneys Übersetzung des Liedes “makes no pretence of putting sense and connection into its dark sayings” und lautet für Str. 4: “For he of the heaven, he of the earth the right-stander fixed (*skabh*) (as his) abode (*kṣéma*) the (two) great firmaments (*ródasī*); the great one, when born, fixed apart the (two) great ones, the heaven (as) seat (*sádman*) and the earthly space (*rájas*).” Weber hatte (Ind. Stud. 18, S. 6) übersetzt: „Denn er ists, der Himmel und Erde in die richtige Ordnung stellt; die beiden großen Ufer stützte er sicher (*kṣémam*, adverbiell). Der Große hält fest (auseinander), geboren (gleich bei seiner Geburt), die beiden Großen, den Himmel als Sitz und den irdischen Raum.“ Zu der (von ihm nicht weiter begründeten) Übersetzung von *ródasī* mit „Ufer“ hat Weber wohl gegriffen wegen der Schwierigkeit, einen von *ródasī* abhängigen gen. *diváḥ* und *pṛthivyā́ḥ* zu erklären[4]; aber es geht natürlich nicht an,

---

[1] *agna āyāhi vītaya iti | tad veti bhavati vītaya iti samantikam iva ha vā ime 'gre lokā āsur ity unmṛśyā haiva dyaur āsa || te devā akāmayanta | kathaṃ nu na ime lokā vitarāṃ syuḥ kathaṃ na idaṃ varīya iva syād iti tān etair eva tribhir akṣarair vyanayan vī ta ya iti ta ime vidūraṃ lokās tato devebhyo varīyo 'bhavat.*

[2] *satyam eva brahma tā vā etāḥ satyam eva vyāhṛtayo bhavanti . . . bhūr iti vai prajāpatiḥ | imām ajanayata bhuva ity antarikṣaṃ svar iti divam.* — Dasselbe, doch ohne Gleichsetzung der Vyāhṛtis mit dem Satya, wird in der Schöpfungsgeschichte ŚBr. 11,1,6,3 erzählt: *sa bhūr iti vyāharat seyaṃ pṛthivy abhavad bhuva iti tad idam antarikṣam abhavat svar iti sāsau dyaur abhavat.*

[3] Nicht in KN und Mat.

[4] Die beiden Wörter könnten aber auch (Vermutung von H. P. Schmidt) Ablative sein; wahrscheinlicher noch bedeuten sie als Genitive einfach: „die in Himmel und Erde bestehenden beiden Welthälften“.

das dutzendfach in der alleinigen Bedeutung „Himmel und Erde" belegte Wort *ródasī*[1] nur hier plötzlich mit *rodhas* „Ufer" gleichzusetzen. Gleichwohl ist Deussen (Gesch. d. Phil. I 1, 256) Weber unbesehen gefolgt: „Denn er, als Ruhesitz, der Heil'ge stützte | Des Himmels und der Erde große Ufer; | Als großer stützt die großen Er, sich wandelnd | Zur Himmelswohnung, zu der Erde Räumen."[2] Bleibt auch der eigentliche Sinn der Strophe — die „Lösung" des Rätsels — dunkel, so scheint es doch jedenfalls, daß dem Vena hier eine Art schöpferischer oder weltordnender Tätigkeit zugeschrieben wird; zu ihr aber ist er befähigt, weil er *ṛtasthá*, „in der Wahrheit stehend", ist. Heißt es doch noch (oben S. 496) im Milindapañha: *sacce ṭhitā na kañci atthaṃ na vindanti*, „es gibt kein Ding, das die in der Wahrheit Stehenden nicht erreichen könnten"[3].

TA. 10 (= MNār. Up.), 63 nennt Prajāpati seinem Sohne Āruṇi auf dessen Frage, was die Weisen (*bhagavantaḥ*) als das Höchste bezeichnen, nacheinander zwölf Dinge; an erster Stelle[4] steht dabei die Wahrheit (*satya*): „Durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit leuchtet am Himmel die Sonne, Wahrheit ist das Fundament der Rede, auf die Wahrheit ist das All gegründet."[5] Ganz ähnlich sind die Worte, mit denen noch viel später in den Rechtsbüchern der Richter die Zeugen vor ihrer Aussage auf die Heiligkeit der Wahrheit hinweist; Viṣṇusmṛti 8, 27—30: „Durch die Wahrheit glüht die Sonne, durch die Wahrheit leuchtet der Mond, durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit trägt die Erde."[6]

---

[1] Die Kontroverse Pisani-Mayerhofer über die Grundbedeutung „Erde" oder „Himmel" (ZDMG 103, 145; 104, 136) ist in unserem Zusammenhang irrelevant.

[2] Vollends unerklärlich ist Renous neueste Übersetzung (Hymnes spéculatifs du Véda S. 143): „Lui qui siège dans le Sacré, il a étayé les deux masses / puissantes, son (séjour de) repos, le ciel et la terre . . ."

[3] Das vom PWB aus Rām. 2, 107, 19 ausgehobene *satyastha* („bei der Wahrheit bleibend, dem gegebenen Worte treu") erlaubt als reines epitheton ornans keine genauere Inhaltsbestimmung.

[4] Vor *tapas*, *dama*, *śama*, *dāna*, *dharma*, *prajanana*, *agnayas trayī vidyā*, *agnihotra*, *yajña*, *mānasa* und *nyāsa*.

[5] *satyena vāyur āvāti satyenādityo rocate divi satyaṃ vācaḥ pratiṣṭhā satye sarvaṃ pratiṣṭhitam.*

[6] *satyenādityas tapati satyena bhāti candramāḥ | satyena vāti pavanaḥ satyena bhūr dhārayati.* Ähnlich Nārada 1, 213: *bhūr dhārayati satyena satyenodeti bhāskaraḥ | satyena vāyuḥ plavate satyenāpaḥ sravanti ca.* ⟨Die Strophe über die Wahrheit als welterhaltende Macht findet sich sogar noch im Würfelorakel; Bower Ms. (ASI, New Imp. Series No. 22) p. 216:⟩ *satyena dhāryate prithvī satyena tapati raviḥ | satyena vāyavo vānti sarvaṃ satyaṃ pratiṣṭhitam.* [In ⟨⟩ Konzeptfragment.]

Die Vorstellung, daß die Wahrheit die Welt und alle Wesen geschaffen hat und erhält, begegnet auch im Mbh.; 14,35,32ff.: „Aus der Wahrheit sind die Wesen entstanden, unbewegliche und bewegliche. Durch Tapas leben diese. Wenn sie dies wissend ihre Pflicht erfüllen, gelangen sie nach ihrem Karman über ihre (jetzige) Daseinsform hinaus (in eine höhere). Die mit guten Eigenschaften versehene Wahrheit ist gewißlich von fünffachem Charakter: Die Wahrheit ist Brahman, die Wahrheit ist Tapas, die Wahrheit ist auch Prajāpati; aus der Wahrheit sind die Wesen entstanden, die Wahrheit ist die aus den (fünf) Elementen bestehende Welt."[1]

In dieser Stelle ist die neue Anschauung, die andere Prinzipien, insbesondere Brahman und Tapas, an die Stelle der Wahrheit gesetzt hat, dadurch mit der alten ausgeglichen, daß das Satya mit Brahman und Tapas identifiziert wird. Das allmähliche Aufkommen der neuen Prinzipien ist aber schon im AV. zu beobachten, wenn es dort heißt, daß die Sonne durch Satya, Brahman und Prāṇa scheint; AV. 10,8,19: „Durch Satya glüht sie nach oben, durch Brahman scheint sie nach hier (d.h. nach unten) gewandt umher, durch Prāṇa atmet sie waagerecht."[2] AB. 3,6,4 werden dann die neuen Mächte Brahman und Tapas als tragende Prinzipien dem Range nach noch über das Satya gestellt: „Der Himmel ruht auf dem Luftraum, der Luftraum auf der Erde, die Erde auf den Wassern, die Wasser auf dem Satya, das Satya auf dem Brahman, das Brahman auf dem Tapas."[3]

Als eine ṛgvedische Vorstufe zu diesen Anschauungen kann man den Anfang von 10,85,1 (= AV. 14,1,1) betrachten: ⟨„Durch[4] die

---

[1] *satyād bhūtāni jātāni sthāvarāṇi carāṇi ca*
tapasā tāni jīvanti iti tadvittasuvratāḥ 32
svāṃ yoniṃ samatikramya vartante svena karmaṇā
satyaṃ hi guṇasaṃyuktaṃ niyataṃ pañcalakṣaṇam 33
brahma satyaṃ tapaḥ satyaṃ satyaṃ caiva prajāpatiḥ
satyād bhūtāni jātāni satyaṃ bhūtamayaṃ jagat 34

[2] *satyénordhvás tapati bráhmaṇārvāṅ ví paśyati | prāṇéna tiryáṅ práṇati.*

[3] *dyaur antarikṣe pratiṣṭhitāntarikṣaṃ pṛthivyāṃ pṛthivy apsv āpaḥ satye satyaṃ brahmaṇi brahma tapasīti.* Ebenso Gopathabr. 2,3,2, vgl. oben S. 120 Anm. 5. — Statt *satyá* steht *ṛtá* neben *bráhman* und *tápas* AV. 10,10,33 [nicht KN Mat.]: *brāhmaṇébhyo vaśáṃ dattvā́ sárvāṁl lokā́nt sám aśnute | ṛtáṃ hy àsyām árpitam ápi bráhmātho tápaḥ*, „Wer den Brahmanen die Kuh gegeben hat, erlangt alle Welten; denn in ihr eingefügt ist das Ṛta, auch das Brahman und ferner das Tapas." Weitere Stellen mit Aufzählung des Ṛta neben verschiedenen Listen neuer Prinzipien s. unten S. 642, 645f.

[4] In ⟨⟩ Konzeptfragment, mit Zusätzen des Hrsg. in []. In dem Fragment, das vermutlich in etwas anderen Zusammenhang gehörte (während die Einschaltung von 10,85,1 an dieser Stelle auf Grund der KN erfolgte), geht

Wahrheit (*satya*) ist die Erde befestigt, durch die Sonne ist der Himmel befestigt; durch die Wahrheit (*ṛta*) bestehen die Ādityas, ist Soma an den Himmel gesetzt.“[1] Man wird nach dem oben [S. 411f. über den Sprachgebrauch der Brāhmaṇas] Bemerkten kaum bestreiten, daß [ebenso wie in 1,105,12: *ṛtám arṣanti síndhavaḥ satyáṃ tātāna sū́ryaḥ*, wo auch Geldner dies ausdrücklich bemerkt] die Ausdrücke *ṛtá* und *satyá* nicht nur parallel, sondern auch synonym sind; daß hier der spätere Ausdruck neben dem alten erscheint, braucht um so weniger zu befremden, als es sich um ein verhältnismäßig junges Lied handelt.〉

Von der welterhaltenden und weltordnenden Macht des Ṛta spricht wahrscheinlich auch das in vielem so dunkle und umstrittene Lied 1,105[2], in dem Geldner, der Tradition folgend, die Geschichte von Trita im Brunnen wiederfindet[3], während Oldenberg (Noten) diese Tradition ganz ablehnt[4] und „das Poem . . . für den Erguß eines Leidenden“ hält, „den unter anderm speziell, scheint es, Rippen- und Rückenschmerzen (V. 8. 18) quälen“. Liest man das Lied unvoreingenommen ohne Rücksicht auf die Tradition, so ist jedenfalls soviel klar, daß der Dichter in 4—6 das Verschwinden oder die Unwirksamkeit des Ṛtas beklagt, dann aber in 12 triumphierend feststellt, daß es nun wieder in alter Kraft wirkt:

> 4: „Ich frage nach meinem nächsten Opfer; der Bote soll (mir) das sagen: Wo ist das frühere Ṛta hingekommen? Wer schützt es jetzt?

---

dem Zitat der Satz voraus: „Die gleichen Anschauungen finden sich aber auch schon im Veda ausgesprochen.“

[1] *satyénóttabhitā bhûmiḥ sûryeṇóttabhitā dyaúḥ | ṛténādityā́s tiṣṭhanti divi sómo ádhi śritáḥ.*

[2] Die KN zu 1,105 sind umfangreich, aber nicht sehr ergiebig und z.T. unklar. Es geht aus ihnen hervor, daß 1,105 im Kränzchen ganz interpretiert wurde, daß aber Lüders seiner neuen Deutung noch nicht in allen Punkten sicher war und jedenfalls noch ungelöste Schwierigkeiten blieben. Das nachstehend Gebotene beschränkt sich auf die Wiedergabe dessen, was mit einiger Wahrscheinlichkeit als Auffassung von Lüders zu betrachten war, und verzichtet auf den Versuch einer Gesamtbehandlung des Liedes und seiner zahlreichen Probleme.

[3] Für die Itihāsas der Tradition vgl. seine eingehende Wiedergabe Ved. Stud. 3,168ff.

[4] „Mit Trita hat dieses (Lied) schwerlich viel zu tun. Dieser Heros, weit entfernt durch den ganzen oder fast den ganzen Text Redender zu sein, wird V. 9 ziemlich deutlich vom redenden „Ich“ unterschieden; V. 17 erwähnt ihn der Dichter offenbar, um mit Tritas Not und Rettung die eigene Not und erhoffte Rettung zu vergleichen.“

5: Ihr Götter, die ihr dort in den drei Lichträumen des Himmels weilt, was ist mit eurem Ṛta, was mit dem Anṛta? Wo ist (unsere) frühere Opferspende für euch?

6: Wie steht es mit dem Aufenthaltsort eures Ṛta? Wie mit Varuṇas Aufsicht? Werden wir auf dem Pfade des großen Aryaman[1] an den Übelsinnenden vorbeikommen?“[2]

Der Sänger fragt also, wozu er eigentlich geopfert hat, wenn nun das Ṛta offenbar verschwunden oder unwirksam geworden und er dadurch in Gefahr und Not geraten ist. In V. 12 dagegen triumphiert er: „Aufs neue ist dieses preiswürdige (Ṛta) gefestigt, ihr Götter: Ṛta strömen die (himmlischen) Flüsse, Satya hat die Sonne ausgebreitet.“[3] Die Himmelsflüsse, in denen die Sonne ihre Bahn zieht und aus denen der Regen kommt, gehen wieder ihren geregelten Gang, die Sonne scheint wieder! Nimmt man hierzu Str. 3: „Möchte doch, ihr Götter, nicht jene Sonne vom Himmel herabfallen; möchten wir nie entbehren des heilbringenden somischen (Nasses)“[4], so ist die Vermutung vielleicht nicht von der Hand zu weisen, daß es sich um eine Sonnenfinsternis handelt: die Sonne ist verschwunden, damit ist das im Walten der Natur sich äußernde Ṛta gestört; mit der Entfinsterung der Sonne ist es wiederhergestellt. Unter dieser Annahme wäre der Wolf, der in Str. 11 die himmlischen Wasser (*yahvátīr apáḥ*) überschreitet und von den im mittleren *āródhana* des Himmels sitzenden Beschwingten (den Sternen?) vom Wege vertrieben wird[5], der Dämon, der die Sonne fressen will. Dann ginge auch Str. 1[6] nicht auf den in den Brunnen scheinenden Mond, sondern auch die hier genannten Wasser wären die himmlischen, in denen ja wie die Sonne so auch der Mond einher-

---

[1] Das heißt, wie Thieme (Fremdling im Ṛgveda S. 118ff.) gezeigt hat, „auf dem von A. beschützten Wege“ und ist einfache Metapher für „unter Aryamans Schutz“.

[2] *yajñám pṛcchāmy avamáṃ sá tád dūtó ví vocati | kvà ṛtám pūrvyáṃ gatáṃ kás tád bibharti nútano . . . || amī́ yé devā sthána triṣv ā́ rocané diváḥ | kád va ṛtáṃ kád ánṛtaṃ kvà pratnā́ va āhutiḥ . . . || kád va ṛtásya dharṇasí kád váruṇasya cákṣaṇam | kád aryamṇó mahás pathā́ti krāmema dūḍhyò . . .*

[3] *návyaṃ tád ukthyàṃ hitáṃ dévāsaḥ supravācanám | ṛtám arṣanti síndhavaḥ satyáṃ tātāna sū́ryaḥ.*

[4] *mó ṣú devā adáḥ svàr áva pādi divás pári | mā́ somyásya śambhúvaḥ śū́ne bhūma kádā caná . . .* Mit *somyá* dürfte das dem Somameer im höchsten Himmel entstammende Himmelsnaß, also der Regen, gemeint sein.

[5] *suparṇā́ etá āsate mádhya āródhane diváḥ | té sedhanti pathó vṛ́kaṃ tárantaṃ yahvátīr apáḥ.*

[6] *candrámā apsv àntár ā́ suparṇó dhāvate diví | ná vo hiraṇyanemayaḥ padáṃ vindanti vidyuto.*

geht: „Am Himmel hin läuft in den Wassern der Geflügelte als Mond (d.h. die verfinsterte Sonne wie ein Mond? oder die Sonne in Form einer Mondsichel?). (Aber) man findet eure Stätte nicht, ihr goldumkränzten strahlenden (Himmelskörper).“ Es ist schwach bestellt mit der Sonne, wie dann ja Str. 3 weiter ausführt. Der Deutung des Liedes auf einen Zauber gegen Sonnenfinsternis fügen sich alle Strophen bis auf 2 und 18, die unklar bleiben[1]. Trita wie Kutsa aber wären, wie für Trita schon Oldenberg annimmt, nur als Beispiele für eine Errettung aus ähnlicher Not wie der des Sängers angeführt.

In[2] den Zauberliedern des AV. ist das Ṛta dann einfach zu einer mächtigen Zauberkraft geworden, deren eigentlicher Inhalt nur hier und da noch durchschimmert und vielfach wohl kaum noch deutlich empfunden wird.

AV. 6,114,1f. ist das Ṛta immerhin noch die Macht, deren sich die Ādityas zur Erlösung des Übeltäters bedienen; es erscheint hier in der Steigerung als *ṛtásyartá*, „das Ṛta des Ṛtas“[3]: „O Götter, welche Götter-Erzürnung wir, ihr Götter, begangen haben, davon, ihr Ādityas, erlöst uns durch das Ṛta des Ṛta! Durch das Ṛta des Ṛta, ihr opferwürdigen Ādityas, erlöst uns hier davon, daß wir, ihr Opferfahrer, das Opfer durchzuführen wünschend es nicht durchgeführt haben.“[4]

AV. 6,134,1 ist das Ṛta eine Art zauberkräftiges Fluidum, mit dem sich der zur Zerschmetterung eines Feindes bestimmte Vajra „sättigen“, d.h. also etwa aufladen soll: „Möge dieser Vajra sich sättigen an Ṛta, er soll seine Herrschaft stürzen, sein Leben wegschlagen!“[5] Insofern jedoch diese „Sättigung“ des Vajra mit Ṛta natürlich durch die Rezitation des Zauberspruchs erfolgen soll, ist der Zusammenhang mit der alten Ṛta-Vorstellung auch hier noch deutlich.

AV. 10,8,31 übt das eine Gottheit umhüllende Ṛta eine Art Sympathiezauber aus, indem die grüne Bekränzung der Gottheit

---

[1] Str. 2 (*ártham íd vā́ u arthína ā́ jāyā́ yuvate pátim | tuñjā́te vr̥ṣṇyam páyaḥ paridā́ya rásaṃ duhe*; vgl. Philol. Indica S. 760) dürfte mystisch von Himmel und Erde als Gatten zu verstehen sein.

[2] Die folgenden AV.-Stellen nicht in KN und Mat.

[3] Vgl. H. Oertel, „Zum altind. Ausdrucksverstärkungstypus *satyasya satyam* ‘das Wahre des Wahren’ = ‘die Quintessenz des Wahren’“ (Sitzungsber. Bayr. Ak. d. W. 1937/3).

[4] *yád devā devahéḍanaṃ dévāsaś cakr̥mā́ vayám | ā́dityās tásmān no yūyám ṛtásyarténa muñcata || ṛtásyarténādityā yájatrā muñcatehá naḥ | yajñáṃ yád yajñavāhasaḥ śíkṣanto nópaśekimá.*

[5] *ayáṃ vájras tarpayatām ṛtásyā́vāsya rāṣṭrám ápa hantu jīvitám.*

die Bäume grün macht: „Die Gottheit namens Avi sitzt da von Ṛta umhüllt; durch ihre, der grünbekränzten, Farbe sind diese Bäume (oder: die Bäume hier auf Erden) grün.“[1] Die magische Beziehung der grünen Bekränzung zum Grün der Bäume ist offenbar die gleiche wie die des Bergnamens Gandhamādana zum Duft der auf dem Berge wachsenden Bäume in der oben S.502 mitgeteilten Satyakriyā.

Seine alte Schutzfunktion in der Satyakriyā, aber zusammen mit anderen Potenzen, von denen die erste ersichtlich nur des lautlichen Anklangs wegen erscheint, übt das Ṛta in der Zauberformel AV. 17,29: „Durch das Ṛta beschützt und alle Ṛtus, durch Vergangenheit und Zukunft bin ich. Möge nicht Übel mich erreichen noch der Tod; mit einem Meer der Rede sperre ich sie ab.“[2]

AV. 3,12,6 heißt es in den Sprüchen, die den Bau eines Hauses begleiten: „Mit dem Ṛta (durch das Ṛta) steige, o Balken, auf den Pfosten.“[3] Whitneys Übersetzung “With due order, O beam, ascend the post!” scheint hier in der Tat nahezuliegen; aber daß auch hier die Schutzfunktion der Zauberkraft Ṛta angerufen wird, zeigt die Fortsetzung: „Gewaltig prangend verscheuche die Feinde!“[4]

AV. 9,3,22 werden ebenfalls im Zusammenhang mit einem Hausbau Feuer und Wasser „das erste Tor des Ṛta“ genannt: „Zu dir, dem mir zugewandten, nicht verletzenden, o Haus, gehe ich, dir zugewandt; denn Feuer und Wasser sind drinnen, des Ṛta erstes Tor.“[5] Der Spruch wird nach Kauś. 66,25 gesprochen, während man „mit einem Wassertopf und Feuer vorschreitet.“ Bloomfield meint im Kommentar zu seiner Übersetzung (SBE XLII S. 600), Feuer und Wasser seien “the door of the order, or the law of the universe, i. e. they are the primal elements. Hence Agni is styled frequently *ṛtásya prathamajáḥ, ṛtásya gárbhaḥ; ṛtásya dhūrṣád.*” Aber sicher ist die Bezeichnung als „Tor des Ṛta“ mit Rücksicht auf die zu durchschreitende Tür des Hauses gewählt, die das Ṛta schützen soll, und es ist fraglich, ob man dem Dichter der Strophe einen streng logischen Gedankengang zuschreiben darf.

---

[1] *ávir vaí nā́ma devā́ta ṛténāste párīvṛtā | tásyā rūpéṇemé vṛkṣā́ háritā háritasrajaḥ.*

[2] *ṛténa guptā́ ṛtúbhiś ca sárvair bhūténa guptó bhávyena cāhám | mā́ mā prā́pat pāpmā́ mótā mṛtyúr antár dadhe 'háṃ saliléna vācáḥ* (s. oben S. 113 Anm. 3).

[3] *ṛténa sthūnā́m ádhi roha vaṃśa.*

[4] *ugró virā́jann ápa vṛṅkṣva śátrūn.*

[5] *pratī́cīṃ tvā pratīcī́naḥ śā́le praímy áhiṃsatīm | agnír hy àntár ā́paś ca ṛtásya prathamā́ dvā́ḥ.*

Erst recht keinen tieferen Sinn wird man suchen dürfen in den wüsten Spekulationen der Prosasprüche zum Preise des Reisgerichts (*odaná*) AV. 11,3, zu denen Whitney bemerkt: "The rice-dish, hot and yellow and nourishing, is a symbol of the sun (cf. vs. 50); its ingredients and the utensils used in making it are identified with all sorts of things in the most grotesque manner of the Brāhmaṇas." Im Rahmen dieser phantastischen Identifikationen wird 11,3,13 das Ṛta die Handwaschung (*hastāvanéjanam*) des Reisgerichts genannt (wobei man immerhin an die Naigh. 1,12 für *ṛtá* angegebene Bedeutung „Wasser" denken mag, vgl. S. 413 Anm. 1); und unter den zahllosen Dingen, mit denen das Gericht gegessen wird (z. B. mit Bṛhaspati als Kopf, mit Himmel und Erde als Ohren, Sonne und Mond als Augen, Brahman als Mund, Agni als Zunge, den Ṛtus als Zähnen) erscheinen in 48 auch die „Hände des Ṛta"[1].

Weitere Stellen, in denen das Ṛta als eine Potenz unter vielen anderen erscheint, werden uns weiter unten noch im Zusammenhang mit seiner Ablösung durch neue Begriffe beschäftigen.

X. DAS „GROSSE ṚTA"

Zwar kann, wie wir am Beispiel von 1,151,4 (= 8,25,4; oben S. 432) und 5,66,5 (oben S. 506) gesehen haben, auch die im Liede verkörperte Wahrheit *ṛtám bṛhát* genannt werden; in der Regel aber ist *ṛtám bṛhát*, *ṛtám mahát* eine charakteristische Bezeichnung des kosmischen Ṛta, das zusammen mit den Göttern und anscheinend auf gleicher Ebene mit ihnen angerufen wird:

> 5,68,1: „Stimmt an den Gesang für euren Mitra und Varuṇa mit inspiriertem Liede! (Besingt) die beiden großen Herrscher, (besingt) das Große Ṛta!"[2]
>
> 10,66,4: „Aditi, Himmel und Erde, das Große Ṛta, Indra und Viṣṇu, die Maruts, die hohe Sonne; die göttlichen Ādityas rufen wir zu Hilfe, Vasus, Rudras, Savitṛ, den tüchtigen."[3]

---

[1] *ṛtásya hástābhyām | tábhyām enaṃ práśiṣaṃ tábhyām enam ajīgamam...*

[2] *prá vo mitrā́ya gāyata váruṇāya vipā́ girā́ | máhikṣatrāv ṛtám bṛhát* (*gāyata* in a mit Dat., in b mit Acc. konstruiert!).

[3] *áditir dyā́vāpṛthivī́ ṛtám mahád índrāvíṣṇū marútaḥ svàr bṛhát | devā́ṁ ādityā́ṁ ávase havāmahe vásūn rudrā́n savitā́raṃ sudáṃsasam.* — Eine ganz ähnliche Liste, in der nur statt von dem „Großen Ṛta" von dem „Netz(?) des

1,75,5: „Opfere unserm Mitra und Varuṇa, opfere den Göttern, dem Großen Ṛta, Agni, opfere deinem eigenen Hause (dem Himmel?).“[1]

6,13,2: „Wie der umwandelnde (Vāyu) herrschst du mit deinem vollkommenen Glanze, Agni, gleich Mitra über das Große Ṛta.“[2]

7,64,2 werden Mitra-Varuṇa als *maha ṛtasya gopā*, „die Hüter des Großen Ṛta“, angeredet.

2,23,17 (oben S. 417) heißt Bṛhaspati „der Erhalter des Großen Ṛta“[3].

⟨Im[4] neunten Maṇḍala wird Soma mit dem Großen Ṛta identifiziert. 9,107,15[5] könnte man übersetzen: „Es dringe Pavamāna auf der Welle zum Meere durch (oder: er dringe durch das Meer), der König, der Gott, zur Großen Wahrheit; er ströme nach der Satzung Mitras und Varuṇas, vorwärts bringend die Große Wahrheit.“ Aber diese Auffassung ist nicht möglich in 9,108,8: „(Preßt, gießt aus) den tausendströmigen Stier, der durch Milch groß wird, der dem Göttergeschlechte lieb ist, der aus der Wahrheit geboren durch die Wahrheit nach allen Seiten groß geworden ist, der König, der Gott, die Große Wahrheit.“[6] Hier ist also zweifellos Soma mit dem Großen Ṛta identifiziert, so daß man das gleiche auch für 9,107,15 annehmen wird, wo auch Geldner übersetzt: „... der König, der Gott, das hohe Gesetz (selbst). Er fließe nach Mitras und

---

Ṛta“ die Rede ist, findet sich 10,92,4 [nicht in KN und Mat.]: *ṛtásya hí prásitir dyaúr urú vyáco námo mahy àrámatiḥ pánīyasī | índro mitró váruṇaḥ sáṃ cikitriré 'tho bhágaḥ savitá pūtádakṣasaḥ*. Geldner übersetzt: „Denn das Netz des Gesetzes, der Himmel, der weite Raum, die Verehrung, die große, beste Aramati, Indra, Mitra und Varuṇa sind eines Sinnes und Bhaga, Savitṛ, die von lauterem Wollen“ und erklärt ganz richtig (abgesehen von der Übersetzung von *ṛtá* durch „Gesetz“ statt durch „Wahrheit“): „*ṛtásya prásitiḥ* ist nur poetische Umschreibung des Begriffes *ṛtám*, des personifizierten Gesetzes, das hier an der Spitze der Götter und vor dem Himmel als oberste Gottheit aufgeführt wird. Vgl. 10,66,4.“

[1] *yájā no mitrā́váruṇā yájā devā́m̐ ṛtám bṛhát | ágne yákṣi svā́ṃ dámam.*

[2] *párijmeva kṣayasi dasmávarcāḥ | ágne mitró ná bṛhatá ṛtásya.*

[3] *mahá ṛtásya dhartári.*

[4] Die vier Stellen 9,107,15; 9,108,8; 9,56,1; 9,66,24, von denen KN nur die letzte bringen, sind auf einem Mat.-Blatt von 1922 behandelt und übersetzt, das in ⟨⟩ (mit Anpassungen) zugrunde gelegt ist.

[5] *tárat samudrám pávamāna ūrmíṇā rā́jā devá ṛtám bṛhát | árṣan mitrásya váruṇasya dhármaṇā prá hinvāná ṛtám bṛhát.*

[6] *sahásradhāraṃ vṛṣabhám payovṛ́dhaṃ priyáṃ devā́ya jánmane | ṛténa yá ṛtájāto vivāvṛdhé rā́jā devá ṛtám bṛhát.*

Varuṇas Bestimmung, wenn er zur Eile getrieben wird, das hohe Gesetz (selbst).“

In 9,56,1: *pári sóma ṛtám bṛhád āśúḥ pavítre arṣati | vighnán rákṣāṃsi devayúḥ*, wäre es das Nächtliegende, *ṛtám bṛhát* als von *pári arṣati* abhängigen Acc. zu betrachten: „Der schnelle Soma strömt um die Große Wahrheit auf der Seihe, die Rakṣas vernichtend, den Göttern dienend.“ Man würde das ohne weiteres auf den himmlischen oder besser noch auf den in den Himmel entsandten Soma beziehen, der dort die an der Stätte der Wahrheit materialisierte Wahrheit (s. unten) umfließt, wenn nicht *pavítre* doch wieder auf den irdischen Soma hinwiese. Für den irdischen Soma aber paßt das *ṛtám bṛhát* wieder schlecht, das man doch nur gezwungen auf die Somas . . .[1] beziehen kann, die als irdische Vertreter der großen Wahrheit gelten müßten. Einen Ausweg hat Ludwig gefunden, der *ṛtám bṛhát* als Prädikat zu Soma faßt: Soma strömt als die große Wahrheit auf die Seihe[2]. Dann ist auch hier Soma mit dem Großen Ṛta identifiziert.

9,66,24 scheint Soma als der Erzeuger des Ṛta aufzutreten: *pávamāna ṛtám bṛhác chukrám jyótir ajījanat | kṛṣṇá támāṃsi jáṅghanat*. Dies wäre wohl denkbar: wenn der Unsterblichkeitstrank wie die Götter so auch das Ṛta nährt, kann er als dessen Erzeuger gefaßt werden[3]. 〉 Die eben angeführten Parallelstellen legen aber doch nahe, auch hier *ṛtám bṛhát* als Attribut zu *pávamāna* zu betrachten und zu übersetzen: „Pavamāna, das Große Ṛta, erzeugte das helle Licht, die schwarze Finsternis vertreibend.“

6,49,15 wird der Reichtum „der Schützer des Großen Ṛta“ genannt: „Nun gebt uns Reichtum, zu Wagen (transportierten), dem Menschen vollauf gebenden, in vielen Mannen bestehenden, den Schutz des Großen Ṛta, (und) unvergängliche Wohnsitze, damit wir die gottlosen feindlichen Leute angehen, es mit den gottlosen Stämmen aufnehmen können.“[4] Der Reichtum schützt das Ṛta nicht, wie Sāyaṇa meint, insofern die Reichen Opfer und Lieder

---

[1] Ein verbessertes Wort bleibt unlesbar.

[2] Ludwig: „Als hohe Ordnung fließt der rasche Soma ins Läutersieb.“

[3] In Mat. bleibt Lüders bei dieser (auch von Geldner vertretenen) Auffassung stehen, und KN verwerten die Stelle als Beleg für die „Identifikation des Ṛta mit einer strahlenden Lichtmasse.“ Die im folgenden vorgetragene abweichende Auffassung ist also Vorschlag des Hrsg.

[4] *nú no rayíṃ rathyàṃ carṣaṇiprā́m puruvīram mahá ṛtásya gopā́m | kṣáyaṃ dātājáraṃ yéna jánān spṛ́dho ádevīr abhí ca krámāma víśa ádevīr abhy àśnávāma.*

bezahlen, sondern man wünscht sich, wie aus der zweiten Hälfte der Strophe deutlich hervorgeht, Reichtum an Söhnen, Mannen und Geld, um das Ṛta, den Mittelpunkt der arischen Religion, gegen die Ungläubigen verteidigen zu können.

Dieser arische Charakter des Ṛta kommt noch schärfer zum Ausdruck 7,21,5[1]: „Nicht vertreiben uns Zauberdämonen, o Indra, nicht, du Stärkster, die *vandanāḥ* (?) mit ihren Listen; dieser möge trotzen dem Fremdling, dem feindseligen (?) Geschlecht; nicht sollen die Phallusverehrer sich eindrängen in unser Ṛta.“[2] Geldner übersetzt hier *ṛtám* mit „rechtes Werk“ und erklärt es als das Opfer; aber wenn auch diese Bedeutung hier wohl passen würde, notwendig ist sie keineswegs. Der Gegensatz zu *yātú* (vgl. oben S. 419) und den (bösen) *vedyáḥ* zeigt deutlich, daß das gemeint ist, was jedenfalls der vedische Inder „Wahrheit“ nennt.

Als Besitz des Ariers im Gegensatz zum Dāsa tritt uns das Ṛta auch in 1,156,5 entgegen,[3] wo es von Viṣṇu heißt: „Der drei Sitze habende Meister spornte den Arier an; er gab dem Opfernden Anteil am Besitz des Ṛta.“[4] Auch hier ist also das Ṛta die kosmische Macht, die magische Potenz, zu deren Gewinnung oder Ausnutzung der Arier, nicht aber der lügnerischen Dämonen dienende, nicht opfernde Dāsa berechtigt und imstande ist; ebenso klar aber ist es, daß diese Gewinnung des Ṛta vor allem durch das Liedersingen erfolgt, so daß 1,156,5 mindestens auch auf die dichterische Inspirierung durch Viṣṇu zu beziehen sein dürfte.

Von der Phrase *ṛtásya bhāgé yájamānam ábhajat* ist nicht zu trennen 1,164,8: *mātā́ pitáram ṛtá á babhāja*[5]. Die Worte sind der Anfang einer Rätselstrophe, die Geldner auf „die Befruchtung der Mutter Erde durch den Vater Himmel“ deutet und so übersetzt: „Die Mutter machte den Vater seines Rechtes teilhaft, denn sie hatte sich zuvor in ihrem Sinnen und Denken (mit ihm) geeinigt. Die Spröde ward durchbohrt, von Feuchtigkeit befruchtet. Ehr-

---

[1] Nicht in KN Mat.

[2] *nú yātáva indra jūjuvur no ná vándanā śaviṣṭha vedyā́bhiḥ | sá śardhad aryó víṣuṇasya jantór mā́ śiśnádevā ápi gur ṛtáṃ naḥ*. Zu c vgl. Thieme, Fremdling S. 55. *víṣuṇa* gibt er zweifelnd („?“) durch „vielgeartet“ oder „wetterwendisch“ wieder; „feindselig“ o. ä. würde jedenfalls dem Zusammenhang besser gerecht. In dem *sá* von c vermutet Geldner den Dichter selbst; ist nicht doch eher an Indra zu denken, den die vorhergehende Strophe als Burgenzerstörer pries?

[3] Nicht in KN Mat.

[4] *vedhā́ ajinvat triṣadhasthá áryam ṛtásya bhāgé yájamānam ábhajat.*

[5] Nicht in KN Mat.

furchtsvoll kamen sie (ihn) zu ermuntern.“[1] Die Beziehung auf Himmel und Erde ist wahrscheinlich, im einzelnen bleibt die Strophe unklar. Daß aber mit *ṛtá* nicht das (eheliche) „Recht“ des Vaters gemeint ist, sondern eher eine in Sprüchen oder Liedern enthaltene Wahrheit, scheint aus b hervorzugehen, wo es begründend heißt, daß die Vereinigung mit *dhītí* und *mánas* stattfand.

XI. DIE STÄTTE DER WAHRHEIT[2])

〈Es braucht uns nicht zu verwundern, daß das Ṛta im Veda nicht ein bloßer Begriff geblieben ist. Die Ṛṣis sind keine Philosophen, die mit abstrakten Begriffen umzugehen wissen; das Ṛta mußte für sie irgendwie auch sinnliche Formen annehmen. Ich werde nachher die Gründe vorlegen, die mich bestimmen, diese Versinnlichung des Ṛta sogar in eine Zeit zu verlegen, die der vedischen Periode vorausgeht. Oft genug wird von einer Stätte des Ṛta — *ṛtásya sádana*, *ṛtásya sádas*, *ṛtásya sádman*, *ṛtásya sā́dana*, *ṛtásya yóni* — gesprochen, und der Zusammenhang läßt nicht den geringsten Zweifel darüber, daß damit irgendein Ort im Universum gemeint ist, wo man sich das Ṛta in sinnfälliger Form vorhanden dachte. Jene Ausdrücke haben die mannigfachsten Deutungen oder besser gesagt Übersetzungen gefunden. Man hat sie bis jetzt meist durch „Schoß“ oder „Sitz der heiligen Ordnung, des heiligen Rechts, des heiligen Gesetzes, des Weltlaufs“ usw. wiedergegeben[3]. Ich will gleich

---

[1] *mātā́ pitáram ṛtá ā́ babhāja dhīty ágre mánasā sáṃ hí jagmé | sā́ bībhatsúr gárbharasā níviddhā námasvanta íd upavā́kam īyuḥ.* Subjekt von d sollen „die Götter oder die alten Ṛṣis“ sein. Nicht nur dies bleibt ganz zweifelhaft.

[2] Hierzu bieten die Mat. außer Notizen und Kollektaneen vier Reinschrift- und vier Konzeptblätter, alle aus sehr alter Zeit und daher nur mehr beschränkt verwendbar. Wörtlich daraus Entnommenes, wie die folgende Einleitung, ist in 〈〉 eingeschlossen.

[3] [Anm. d. Hrsg.: Im ṚV. erscheint *ṛtásya* mit Synonymen für „Sitz“ insgesamt 17mal, *ṛtásya yóni* 27mal. In Geldners Übersetzung wird das erstere wiedergegeben 5mal mit „Sitz der Wahrheit“, je zweimal mit „Stätte der Wahrheit“, „Sitz des rechten Brauchs“, „Sitz der Ordnung“ und „Sitz der Opferordnung“, je einmal mit „Sitz der Weltordnung“, „Sitz des Gesetzes“, „Sitz des (ewigen) Gesetzes“ und „Stätte des Gesetzes“; für *ṛtásya yóni* schwankt Geldner zwischen 15 verschiedenen Übersetzungen: „ordnungsgemäßer Schoß“ (5mal), „ordnungsgemäßer Platz“ (2), „Schoß der

hier bemerken, daß ich nach den bisherigen Ergebnissen auch in jenen Ausdrücken nichts weiter sehen kann als Bezeichnungen für eine „Stätte der Wahrheit", d.h. eine Stätte, wo die höchste, die geistige wie die körperliche Welt beherrschende Macht der Wahrheit sich aufhält. Daß eine solche Vorstellung indischem Denken fremd sei, wird niemand behaupten wollen, der in den Upaniṣads von der „Welt des Brahman", dem *brahmaloka*, gelesen hat; wir werden nachher sehen, daß diese „Stätte der Wahrheit" sogar ihren direkten Fortsetzer in der späteren Zeit hat. Allein zunächst ist es wichtiger, den Ort zu ermitteln, an dem man sich diese Stätte der Wahrheit dachte.〉

1. Die Lokalisierung des Ṛta im höchsten Himmel

Wesentlich hierfür ist, trotz gewisser Schwierigkeiten der Interpretation im einzelnen, die Aussage von 5,41,1; die Strophe lautet: *kó nú vām mitrāvaruṇāv ṛtāyán divó vā maháḥ pā́rthivasya vā dé | ṛtásya vā sádasi trā́sīthāṃ no yajñāyaté vā paśuṣó ná vā́jān*[1]. Umstritten ist hier zunächst die Bedeutung von *dé*. Der älteren Auffassung als Lokativ von *dám* „Haus" hat schon Oldenberg die als dativischen Infinitiv von *dā* schließlich als die wahrscheinlichere vorgezogen (Noten S. 336), und Geldner Ü schließt sich dem an. *trā́sīthāṃ naḥ* faßt Geldner als „Satz für sich"; Oldenberg zweifelte, ob davor eine Interpunktion zu setzen sei, die er als Härte empfinden würde. Der Akzent und die Parallelstellen 4,55,1 und 7,71,2 machen es wohl sicher, daß *trā́sīthāṃ naḥ* eine außerhalb des

---

Zeit" (1), „Schoß der Wahrheit" (3), „Schoß (Mittelpunkt) des Gesetzes" (1), „Schoß des Gesetzes" (1), „Schoß des rechten Brauchs (des Opfers)" (2), „Schoß des rechten Werkes" (1), „Schoß der (Opfer)ordnung" (2), „rechter Schoß" (1), „Wiege des rechten Brauchs" (1), „Wiege, Sitz der Wahrheit" (1), „Wiege der Wahrheit" (2), „Wiege der (Opfer)ordnung" (2), „Wiege des Gesetzes" (1). Wie sich aus den Noten ergibt, versteht Geldner unter allen diesen Ausdrücken teils einen Ort im höchsten unsichtbaren Himmel, teils aber — und zwar häufiger — den Opferplatz; als dieser wird z.B. auch ausdrücklich die „Wiege" oder „Stätte der Wahrheit" erklärt, und nach der Note zu 10,65,7 ist mit der Wahrheit, von deren Schoß die Strophe spricht, das Opfer gemeint.]

[1] Die Strophe wird von jedem der bisherigen Interpreten anders konstruiert und übersetzt. In KN, wo mit ihr die Behandlung des Themas beginnt, steht dazu nur: „Schwierigkeit: *dé*, nach Älteren loc. von *dám*. Wahrscheinlich inf. von *dā*: zu geben, ergänze: 'Gut'. Gegenüberstellung von Himmel, Erde und Sitz der Wahrheit."

grammatischen Zusammenhanges stehende Parenthese ist. Geldner übersetzt den ersten Teil der Strophe: „Welcher Rechtwandelnde ist von euch, Mitra und Varuṇa, für die Gabe sei es des hohen Himmels, sei es des irdischen Gutes (bestimmt), oder an der Stätte des Gesetzes?“ Mit Recht bemerkt jedoch schon Oldenberg, daß bei solcher Konstruktion die Genitive (*divó maháḥ* und *pārthivasya*) Schwierigkeiten machen. Da er seinerseits *ṛtásya sádasi* mit *trā́sīthām naḥ* verbindet, äußert er nur die Vermutung, es sei „zu ihnen die Vorstellung von *sádasi* zu ergänzen (vgl. *divyáṃ sádaḥ*, *pā́rthive sádane* etc.)“. Zieht man *ṛtásya sádasi* zum Vorangehenden, so wird diese Ergänzung einfacher, und es ergibt sich (unter Modifizierung der Oldenbergschen) die Übersetzung: „Welcher *ṛtāyán* ist euch, Mitra und Varuṇa, dazu da, daß ihr ihm gebet, am Sitz des großen Himmels oder des Erdreichs oder des Ṛta?“ Schwierig bleibt die Konstruktion des letzten Pāda. Ludwig läßt *yajñāyaté* von *trā́sīthām* abhängen; Oldenberg und Geldner machen aus dem Pāda einen neuen Satz und ergänzen ein neues Verbum; (Oldenberg) „. . . oder dem Opferstrebenden gleichsam viehgewinnende Erfolge (verleihen)“, (Geldner) „Oder (gewährt) dem, der das Opfer pflegt, Belohnungen wie die des Viehschenkers“. Beides ist mindestens sehr hart. *yajñāyaté* dürfte vielmehr — mit leicht erklärlichem Konstruktionswechsel nach dem parenthetischen *trā́sīthāṃ naḥ* — von dem Infinitiv *dé* „zu geben“ abhängen. Geldners Auffassung von *paśuṣáḥ* ist durch sein Bestreben bedingt, überall Anspielungen auf die Dakṣiṇā zu finden („*ṛtásya sádasi* ist wie 10,111,2 der Opferplatz, deutet also auf die Dakṣiṇā hin . . . *paśuṣáḥ* wohl Gen. sg. . . . Jedenfalls wird auch hier auf die erwartete Dakṣiṇā angespielt. Der Viehspender ist eben der *dákṣiṇāvān*“). Oldenbergs Auffassung ist sicher vorzuziehen.

Klar ist aber jedenfalls, daß die Strophe einander gegenüberstellt den Himmel, die Erde und den Sitz des Ṛta, der also danach weder auf der Erde noch im *div*, d.h. dem sichtbaren Himmel, ist. Daß er sich tatsächlich noch jenseits des *div* befindet, lehrt 4,21,3: „Herbei komme Indra vom Himmel, von der Erde, schnell vom Ozean oder auch vom Nebelraum, von Svarṇara, uns zu helfen mit den Maruts, oder von der jenseitigen Ferne, vom Sitz des Ṛta.“[1] Das gleiche ergibt sich aus 4,42,4, wo Varuṇa von sich selbst sagt:

---

[1] *ā́ yātv índro divá ā́ pṛthivyā́ makṣú samudrā́d utá vā púrīṣāt | svàrṇarād ávase no marútvān parāváto vā sádanād ṛtásya.*

„Ich befestigte den Himmel an dem Sitze des Ṛta.“[1] Wird der Himmel am Sitz des Ṛta befestigt, so muß der letztere jenseits (*parāvát*) des Himmels liegen.

5,15,2 ist es das Ṛta selbst, das festgemacht, gestützt wird; es heißt dort von den Aṅgiras: „Sie stützten das stützende Ṛta durch das Ṛta beim Helfer des Opfers im höchsten Himmel.“[2] Die absichtlich paradoxe Ausdrucksweise soll jedenfalls besagen: Die Wahrheit (*ṛtá*) als das alles erhaltende (stützende) kosmische Prinzip haben sie gestützt durch die Kraft des Zauberliedes (*ṛtá*), bei Agni[3] im höchsten Himmel.

Auf diesen höchsten Himmel als die Stätte des Ṛta führt auch, trotz ihrer Unklarheiten, die schwierige Rätselstrophe 3,56,2: *ṣáḍ bhārā́ṁ éko ácaran bibharty ṛtáṃ várṣiṣṭham úpa gā́va ā́guḥ | tisró mahī́r úparās taśthur átyā gúhā dvé níhite dárśy ékā*, ⟨„Sechs[4] Lasten trägt einer ohne zu wandeln; zu der Wahrheit, der höchsten, sind die Kühe herzugegangen. Drei große (fem.) rennende (?) stehen unten, zwei sind ins Verborgene gesetzt, eine ist sichtbar.“

Sāyaṇa versagt für die Deutung der Rätsel dieser Strophe vollständig. Nach ihm soll der eine das Jahr, die sechs Lasten die Jahreszeiten sein. Das ist natürlich schon im Hinblick auf das *ácaran* völlig unannehmbar. Das *ṛtám* soll wiederum das jetzt als Sonne aufgefaßte Jahr (*satyabhūtam . . . ādityātmakaṃ tam eva saṃvatsaram*) sein, zu dem die Kühe, d.h. die Strahlen, gehen! Auch die Erklärung der zweiten Hälfte der Strophe ist nicht viel glücklicher. Die drei großen sollen die drei übereinander gelagerten Welten sein, Himmel und Luftraum die beiden verborgenen, die Erde die sichtbare Welt. Inwiefern der Luftraum unsichtbar genannt werden konnte, vermag ich nicht einzusehen. Ich maße mir nicht an, die Rätsel der Strophe lösen zu wollen; aber das eine scheint mir sicher, daß die Andeutungen auf das Weltbild gehen, wie es dem vedischen Dichter

---

[1] *dhāráyaṃ dívaṃ sádana ṛtásya.*

[2] *ṛténa ṛtáṃ dharúṇaṃ dhārayanta yajñásya śāké paramé vyòman.*

[3] Roths Konjektur *śā́ke* wird von Oldenberg (Noten) mit Recht abgelehnt zugunsten der Auffassung des *yajñásya śākáḥ* als Agni. Geldner greift sie gleichwohl wieder auf; er übersetzt: „Durch die Wahrheit gründeten sie die Wahrheit als Grundlage auf die Macht des Opfers im höchsten Himmel.“ Was diese rätselhaften Worte bedeuten sollen, wird in den Noten nicht erklärt.

[4] In ⟨⟩ ein Konzeptblatt; der als nächste Anmerkung wiedergegebene Abschnitt ist am Fuß dieses Blattes nachträglich zugefügt. Die kosmographische Skizze wird so von Lüders gegeben. In KN ist 3,56,2 nicht behandelt, und es wird nirgends darauf verwiesen.

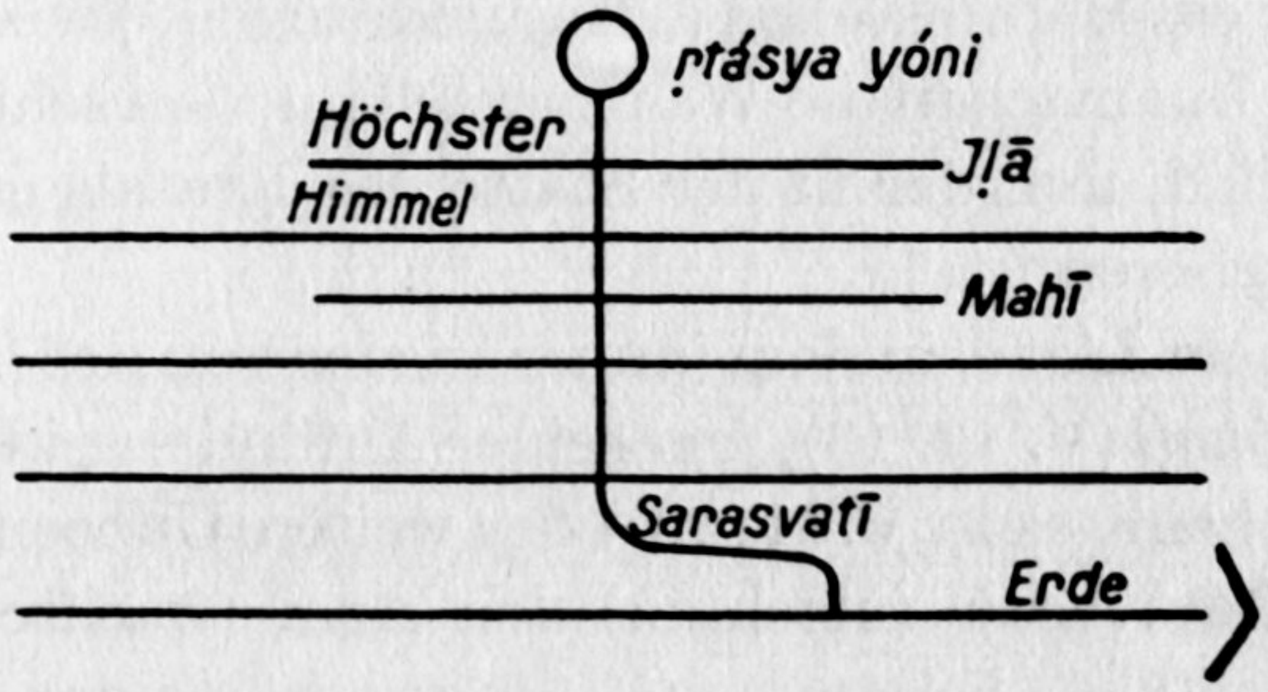
geläufig war. Die sechs Lasten sind zunächst zweifellos die drei Himmel und die drei Erden[1]. Wer der eine unbewegliche Träger ist, ist schwer zu sagen. Gewiß ist es weder Varuṇa, wie Graßmann meint, denn für den würde das Beiwort „unbeweglich" absolut nicht passen, noch Tvaṣṭṛ, an den Ludwig mit Rücksicht auf die *gávaḥ* denkt, die er gänzlich willkürlich mit den *gnāspatnīḥ* identifiziert. Als Träger des gesamten Weltsystems käme eher ein Wesen wie Ahi Budhnya in Betracht, der zweifellos mit dem Śeṣa der späteren Mythologie identisch ist. Das *ácaran* ließe auch an Aja Ekapād denken, der vielleicht ein Doppelgänger des Ahi Budhnya ist. Das sind indessen nur Vermutungen. Wichtig aber ist es, daß das *ṛtá* als *várṣiṣṭha* bezeichnet wird, was offenbar im räumlichen Sinne zu verstehen ist. Die Stätte des Ṛta ist also an höchster Stelle, im dritten Himmel, wie sich uns das schon vorher ergeben hat. Auf die Kühe, die dort stehen, werden wir später noch zurückkommen[2]. Die drei Großen, die darunter stehen und sicher nicht ohne Absicht, und vielleicht sogar im Gegensatz zu *ácaran*, als *átyā*, als Rennerinnen oder Stuten bezeichnet werden, können, wie schon Ludwig vermutete, kaum etwas anderes sein als die Himmelsströme, die sich aus dem höchsten Urquell ergießen. Wir haben gesehen, daß sie bald als die sieben, bald als die drei erscheinen (drei ist älter, sieben Übertragung von der Erde her). Hier sind es Iḷā, Sarasvatī

---

[1] Deutlicher wird dasselbe in Str. 10 des Rätselliedes 1,164 gesagt: *tisró mātṝ́s tríṇ pitṝ́n bíbhrad éka ūrdhvás tasthau ném áva glāpayanti*. Damit ist freilich nicht gesagt, daß der Eine, der hier genannt ist, derselbe ist wie der Eine von 3,56,2. In dem Rätselliede scheint der Eine eher in philosophischem Sinne verstanden zu sein; hier könnte man eher an ein mythologisches Wesen wie Ahi Budhnya denken.

[2] [Anm. d. Hrsg.: Diese Ausführungen sind nicht erhalten. Mit *ṛtáṃ várṣiṣṭham úpa gáva águḥ* dürfte aber zusammengehören 4,23,9: *ṛténa gáva ṛtám á viveśuḥ*. Diese Stelle ist auf einem Mat.-Blatt (mit der Überschrift „Ṛta im kosmischen Sinne") unter 3,56,2 notiert. Eine Deutung durch Lüders liegt nicht vor und ist dem Hrsg. nicht erschließbar. Der nächstliegende Gedanke an die Himmelsflüsse (vgl. unten S. 616ff. über die „Kühe" und die „Milch des Ṛta") wird für 3,56,2 anscheinend dadurch ausgeschlossen, daß Lüders im folgenden als die Himmelsflüsse vielmehr die *tisró mahír úparāḥ* erklärt. Anderseits dürfte auch Geldners Beziehung von 4,23,9 auf den Valamythus („Anspielung auf den Paṇi-Mythus"; er übersetzt: „Durch die Wahrheit betreten die Kühe den rechten Weg") auszuschließen sein. Der Pāda *ṛténa gáva ṛtám á viveśuḥ* steht in einer drei Strophen (4,23,8—10) füllenden Verherrlichung des Ṛta (vorwiegend, aber nicht nur, des kosmischen); unmittelbar vorher gehen die Worte *ṛténa dīrghám iṣaṇanta pṛ́kṣaḥ*, die Geldner übersetzt: „Durch die Wahrheit werden lange Zeit die Lebenskräfte in Bewegung gesetzt."]

und Mahī. Nur eine von ihnen, die Sarasvatī, ergießt sich aus dem Himmel auf die Erde und wird fünfgeteilt zu den fünf Strömen des Panjab. Sie ist die sichtbare, die beiden andern bleiben unsichtbar[1].



2. Agni beim Ṛta in den Himmelswassern

Daß die Stätte des Ṛta sich an oder in den Himmelsströmen befindet, haben wir bereits früher (S. 244) aus 8,59,4 gelernt, wo von den *saptá svásāraḥ sádana ṛtásya*, den sieben Schwestern im Sitz des Ṛta, die Rede ist.

Wenn weiter nach 5,15,2 das Ṛta im höchsten Himmel zusammen ist mit dem „Helfer des Opfers", so geht dies, wie zahlreiche Stellen zeigen, auf Agnis Aufenthalt in den himmlischen Wassern[2], wo er geboren wird, aufwächst und auch nach seiner Flucht von den Göttern wieder gefunden wird. Das gleiche räumliche Beisammensein von Agni und Ṛta wie in 5,15,2 finden wir auch 1,65,1—4[3]:

---

[1] [Anm. d. Hrsg.: Das alte Konzeptblatt nimmt auf Geldners Übersetzung noch nicht Bezug. Sie lautet: „Sechs Lasten trägt der eine ohne zu gehen. Zur höchsten Ordnung sind die Kühe gekommen. Drei Erden stehen unten . . .; zwei sind verborgen, eine ist sichtbar." Auch Geldner erklärt die sechs Lasten als die drei Himmel und drei Erden. Zu 2ᵇ sagt er: „Der Eine ist wohl identisch mit dem Stier Viśvarūpa (3,38,4) in 3. So erklären sich die Kühe. Diese sind ein anderes Bild für die Welten oder Weltkräfte, die der Urgott befruchtet (vgl. 5,69,2). Das *ṛtáṃ várṣiṣṭham* ist wohl das *ṛtásya sádanam* (der Ursitz der Weltordnung im höchsten Himmel), das zugleich als Sitz des Urstiers gedacht ist." Zum 3. Pāda bemerkt Geldner: „Die drei Erden. Ganz ähnlich 7,87,5ᵇ. Die Erden als *átyāḥ*, als Rennpferde sind mindestens seltsam. Ob alter Fehler? *átyā* für *áty ā*: Drei große (Himmel) erheben sich über den unteren (Erden)?"]

[2] Da diese himmlischen Wasser mit den irdischen, wie früher gezeigt, letztlich identisch sind, erübrigt sich die von Oldenberg versuchte Scheidung der beiden.

[3] *paśvā́ ná tāyúṃ gúhā cátantaṃ námo yujānáṃ námo váhantam | sajóṣā dhírāḥ padaír ánu gmann úpa tvā sīdan víśve yájatrāḥ || ṛtásya devā́ ánu vratā́ gur bhúvat páriṣṭir dyaúr ná bhū́ma | várdhantīm ā́paḥ panvā́ súśiśvim ṛtásya yónā gárbhe sújātam.*

„Ihm, der wie ein Dieb mit dem Vieh heimlich davonging, der die Anbetung anschirrt, die Anbetung führt, (ihm) gingen einträchtig auf seinen Spuren die Weisen nach; zu dir traten alle Opferwürdigen heran. Die Götter gingen den Gelübden der Wahrheit nach[1]; es war ein Herumstehen („Herumdrängen“) wie des Himmels um die Erde. Ihn machen die Wasser wachsen, den schön Schwellenden mit Loblied, ihn, der in der Stätte des Ṛta als einem Mutterschoß wohl geboren ist.“

⟨In 3, 1, einem Liede, in dem immer wieder von der Geburt Agnis, des *apā́ṃ gárbhaḥ* (V. 12. 13), und seiner Auffindung in den Wassern die Rede ist, heißt es in V. 11: „In der weiten Unbeengtheit wuchs der Große, die Wasser (machten) den Agni (wachsen), denn der Ruhmvolle hat viele beisammen[2]. An der Stätte der Wahrheit lag der Häusliche, Agni in dem Werk der leiblichen Schwestern.“[3] Daß hier mit *ṛtásya yóni* die Wasser gemeint sind, zeigt mit absoluter Sicherheit V. 3 des gleichen Liedes: „Die Götter fanden den schönen Agni in den Wassern, in dem Werke der Schwestern.“[4]⟩

Wenn es 4, 1, 11 von Agni heißt: „Er wurde zuerst geboren in den Gewässern, in der Tiefe, in dem Schoße jenes großen Raumes, fußlos, kopflos, seine beiden Enden verbergend, (die Glieder) einziehend im Neste des Stieres“[5] und die folgende Strophe fährt: „Es erhob sich die Schar (der Aṅgiras) uranfänglich unter Lob

---

[1] KN übersetzen: „Die Götter gingen nach den Bezirken des Ṛta.“ Diese Bedeutung von *vratá* (vgl. pWB: „Gebiet“, Geldner Gloss. „Wirkungskreis, Bereich“) dürfte kaum zu halten sein. Die oben gegebene Übersetzung ist die von H. P. Schmidt („*vratá*“ S. 64f.). Nach seiner ansprechenden, durch Parallelen gestützten Vermutung (a.a.O. S. 65) besagt der Pāda, daß die Götter Agni finden, indem sie seine wahren geheimen Namen aussprechen.

[2] [So KN und Mat., wo diese Fassung des Nebensatzes nachträglich aus der Einleitung S. 26 wiedergegebenen geändert ist.]

[3] *uraú mahā́ṁ anibādhé vavardhā́po agníṃ yaśásaḥ sā́ṃ hí pū́rvīḥ | ṛtásya yónāv aśayad dámūnā jāmīnā́m agnír apási svásr̄ṇām.* [Auch Geldner bemerkt zu c: „Im unsichtbaren Himmel“.]

[4] *ávindann u darśatā́m apsv àntár devā́so agnī́m apási svásr̄ṇām.* [Anm. d. Hrsg.: Gegenüber Ludwigs Vermutung von *upási* für *apási* erklärt Geldner richtig: „Die Arbeit der Schwestern ist das Fließen der Flüsse“; dagegen ist der von ihm vermutete Doppelsinn: Schwestern = Finger, deren Tätigkeit = Geburt Agnis aus den Reibhölzern, wohl nicht beabsichtigt. Welche Flüsse hier gemeint sind, zeigt V. 4 des Liedes: *ávardhayan subhágaṃ saptá yahvī́ḥ*, womit unzweifelhaft die sieben himmlischen Ströme (bzw. der siebenfache Himmelsstrom) bezeichnet sind. — Zum Ausdruck *apási svásr̄ṇām* vgl. 2, 17, 5 *apā́m ápaḥ* „das Fließen der Wasser“, 6, 30, 3 *ápo nadī́nām* „das Fließen der Ströme“.]

[5] *sá ·jāyata prathamáḥ pastyā̀su mahó budhné rájaso asyá yónau | apā́d aśīrṣā́ guhámāno ántāyóyuvāno vr̥ṣabhásya nīḷé.*

an der Stätte des Ṛta, im Neste des Stieres“[1], so muß *pastyàsu* — ein Wort, mit dem stets nur die himmlischen Gewässer bezeichnet werden — das gleiche sein wie *ṛtásya yónau*.

Eine Anzahl weiterer Stellen von der Geburt und Auffindung Agnis in den Wassern führt auf die Gleichung *ṛtásya yónau = apám upásthe*:

10,8,1: „Im Schoße der Wasser ist der Büffel herangewachsen“[2];

10,45,3: „Dich, den im dritten Raume weilenden, machten im Schoße der Wasser die Büffel wachsen“[3];

6,8,4: „Im Schoße der Wasser ergriffen ihn die Büffel“[4];

1,144,2: „Ihm brüllten die Milchkühe des Ṛta zu an der Stätte (des Ṛta), am Sitze des Gottes ihn umringend; als er im Schoße der Wasser ausgebreitet wohnte, da sog er die Kräfte ein, um die er angegangen wird.“[5]

⟨Trotz gewisser Dunkelheiten führt auch 9,86,25 mit Notwendigkeit auf die Gleichung *ṛtásya yóni = apám upástha*: „Auf den Schoß der Wasser entsandten die Menschen den Weisen, in die Stätte der Wahrheit die Büffel.“[6] Sind die *āyávaḥ* mit den *mahiṣáḥ* identisch und darum die beiden Sätze ein Ausdruck desselben Gedankens, so muß auch *apám upásthe = ṛtásya yónau* sein. So faßt es Sāyaṇa, der *apám upásthe* als *antarikṣasyotsaṅge* und *ṛtásya yóniḥ* als Wasser erklärt, also an die himmlischen Wasser denkt. Anderseits ist es aber auch möglich, daß die Tätigkeit der Menschen hier der Tätigkeit der *mahiṣáḥ*, womit etwa die Götter gemeint sein könnten, gegenübergestellt wäre, und daß die letzteren in die Stätte der Wahrheit wie jene in den Schoß der Wasser entsenden. Auch

---

[1] *prá śárdha ārta prathamáṃ vipanyáṁ ṛtásya yónā vṛṣabhásya nīḷé.*

[2] *apám upásthe mahiṣó vavardha.*

[3] *tṛtíye tvā rájasi tasthivāṃsam apáṃ upásthe mahiṣā́ avardhan.* — In dieser Strophe lesen TS. und MS. *ṛtásya yónau* statt *apám upásthe*, was Oldenberg (Prolegomena S. 305) unter Hinweis auf 9,86,25 für an sich ebenso möglich erklärt.

[4] *apám upásthe mahiṣā́ agṛbhṇata.*

[5] *abhíṃ ṛtásya dohánā anūṣata yónau devásya sádane párīvṛtāḥ | apám upásthe víbhṛto yád ávasad ádha svadhā́ adhayad yā́bhir tyate* (a = 9,75,3c). Sāyaṇa, Graßmann, Ludwig, Oldenberg und Geldner verbinden *ṛtásya* nur mit *dohánāḥ*, nicht mit *yónau*; aber man wird *yónau* auf das vorhergegangene *ṛtásya*, nicht auf das folgende *devásya* (zu dem *sádane* gehört!) beziehen müssen.

[6] *apám upásthe ádhy āyávaḥ kavím ṛtásya yónā mahiṣā́ aheṣata.*

dann würde sich die Parallelität von *apám upásthe* und *ṛtásya yónau* ergeben, das letztere also auf die himmlischen Wasser gehen.

Es zeigt sich also, daß das Naighaṇṭuka vollständig recht hat, wenn es in 1,12 *ṛtásya yóniḥ* unter den *udakanāmāni* anführt[1]. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, daß das Naighaṇṭuka mit *udaka* nur den Namen der Kategorie gibt, in die *ṛtásya yóni* gehört; genau so verfährt der Dhātupāṭha, wenn er für so viele Wurzeln „*gatau*" lehrt. Die feineren Bedeutungsnüancen der in einer solchen Kategorie zusammengestellten Wörter lassen sich nur aus den Texten selbst erkennen. Nun haben wir aber gesehen, daß die Wasser, in denen Agni geboren und aufgefunden wird, die himmlischen Gewässer sind. Wir werden daher auch *ṛtásya yóni* in den angeführten Stellen überall auf die Stätte der himmlischen Wasser beziehen müssen.〉

〈... Wenn nun in 5,21,4 [*sámiddhaḥ śukra dīdihy ṛtásya yónim ā́sadaḥ sasásya yónim ā́sadaḥ*, „Entzündet (o Agni) leuchte, du Heller! Du hast dich in die Stätte der Wahrheit gesetzt, du hast dich in den Schoß der Nahrung gesetzt"] *sasásya yóniḥ* neben *ṛtásya yóniḥ* oder 4,7,7 *sasásya víyutiḥ* neben *ṛtásya dhā́man* erscheint, so kann ich das wiederum nur auf den Himmelsstrom[2] beziehen, der die Labetränke für die Götter wie das Ṛta enthält. Und damit stimmt schließlich auch *sásminn ū́dhan*, das in 4,7,7 als drittes Charakteristikum des Ortes, wo sich die Götter erfreuen, genannt ist. Daß *sásminn ū́dhan* jemals „in jener gleichen Nacht (Tag), jederzeit, täglich" bedeuten könne, wie Geldner Gl. meint, halte ich für unmöglich[3]. Und hier hindert uns doch wirklich nichts, den Ausdruck auf das Euter des Himmels zu beziehen, das er, wie oben gezeigt, in allen andern Fällen bedeutet[4].〉

---

[1] Der Text lautet: *sadma | sadanam | ṛtam | yoniḥ | ṛtasya yoniḥ | satyam*; vgl. Kautsavayanirukta 75. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß *sadma* und *sadana* wie *yoniḥ* wegen der Stellen, an denen sie mit *ṛtásya* verbunden erscheinen, hierher gestellt sind.

[2] [Das hier wiedergegebene Konzeptbruchstück stammt aus einer Zeit, in der Lüders zwischen Himmelsmeer, Himmelsflüssen und Lebensborn noch nicht so genau wie später schied.]

[3] [Geldner hat diese Deutung in Ü aufgegeben. Er übersetzt dort 4,7,7 (*sasásya yád víyutā sásminn ū́dhann ṛtásya dhā́man raṇáyanta devā́ḥ*): „Wenn sich die Götter beim Entleeren der Nahrung am gleichen Euter, am Ursprungsort der Wahrheit ergötzen", wozu er bemerkt: „Das Bild von der Ziege, die mehrere Zicklein zugleich säugt. Das Opfer ist das nährende Euter für die Götter."

[4] Vgl. S. 389ff.

Schon oben S. 312f. eingehend besprochen ist die Strophe 1,164, 47 (= AV. 6,22,1; 9,10,22; 13,3,9). Gleichviel ob man hier die *hárayaḥ suparṇáḥ* als die Strahlen der Sonne faßt oder als die Flammen Agnis, mit völliger Sicherheit ergibt sich jedenfalls, daß der Sitz des Ṛta die himmlischen Wasser sind, aus denen der Regen stammt.

3. Die Sonne, die Maruts, Uṣas und die Ādityas am Sitz des Ṛta

Eine genauere Lokalisierung des *ṛtásya sádas* innerhalb dieser himmlischen Wasser liefert 3,7,2. Es heißt dort von Agni: „Für den im Himmel wohnenden Stier sind die Milchkühe Rosse; er hat die Göttlichen, das Süße mit sich Führenden bestiegen. Um dich, den im Sitz des Ṛta im Frieden Ruhenden, wandelt (nur) eine Kuh ihre Bahn."[1] Unter den Milchkühen versteht auch Geldner die himmlischen Ströme. Wenn diese aber zu Agnis Rossen (genauer: Stuten) werden, die er „besteigt", so ist nach dem, was wir an anderer Stelle (S. 688ff.) über die Himmelsflüsse als die Rosse der Sonne lernen werden, hier zweifellos von Agni in seiner Gestalt als Sonne die Rede. Nun haben wir oben S. 301ff. festgestellt, daß die Sonne am Tage in den Himmelsströmen dahinzieht, am Abend aber in das himmlische Meer eingeht und dort während der Nacht den Menschen unsichtbar ruht. Damit erklärt sich aber auch die zweite Hälfte unserer Strophe: bei Tage hat der Sonnen-Agni die sieben Himmelsflüsse zu Rossen; bei Nacht geht nur eine „Kuh" um ihn herum, nämlich die ihn umfließende Wasserflut des Himmelsmeeres oder Lebensbornes: und in diesem ist der „Sitz des Ṛta"[2].

Das gleiche besagt auch 5,62,1: „Durch das Ṛta ist euer (Mitra-Varuṇas) beständiges Ṛta verborgen, wo sie die Rosse der Sonne abspannen. Zehn hundert stehen zusammen. Das schaute ich als das eine, das beste Wunder der Götter."[3] Die erste Hälfte der Strophe ist ohne weiteres klar: die transzendente Macht des Ṛta ist durch

---

[1] *divákṣaso dhenávo vṛ́ṣṇo áśvā devír á tasthau mádhumad váhantīḥ | ṛtásya tvā sádasi kṣemayántam páry ékā carati vartaníṃ gaúḥ.*

[2] Geldner will in den beiden Strophenhälften den Gegensatz zwischen dem himmlischen und dem irdischen Agni finden; er übersetzt *ṛtásya sádasi kṣemayántam* mit „der am Sitz des rechten Brauches weilt" und erklärt den „rechten Brauch" als das Opfer. Aber *kṣemay-* heißt nicht einfach „weilen", sondern „rasten, ruhen", und das paßt nicht zu dem irdischen Agni, der beim Opfer tätig ist.

[3] *ṛténa ṛtám ápihitaṃ dhruváṃ vāṃ súryasya yátra vimucánty áśvān | dáśa śatá́ sahá tasthus tád ékaṃ devā́nāṃ śréṣṭhaṃ vápuṣām apaśyam.*

eben diese Macht dort verborgen, wo sich die Sonne abends zur Ruhe begibt, also in dem himmlischen Meer, dem Quellbecken der Himmelsflüsse. Im wesentlichen ebenso versteht Geldner die beiden Pādas, abgesehen von seiner Übersetzung von *ṛtá* durch „Gesetz". Er bemerkt dazu: „Das Gesetz des Mitra und Varuṇa, das das Thema des Liedes bildet, ist durch dasselbe Gesetz dem Auge des gewöhnlichen Sterblichen verschlossen. Es hat seinen Sitz im höchsten unsichtbaren Himmel." Die „zehn hundert" in c erklärt Geldner als die Rosse des Sūrya. Allein Sūrya hat entweder ein Roß, den Etaśa, oder — gewöhnlich — sieben Rosse (S. 688ff.), selten deren zehn, nie aber tausend. Auch macht der Zusammenhang es doch von vornherein wahrscheinlich, daß das eine und beste Wunder der Götter, das der Dichter schaut, nicht die Sonnenrosse sind, sondern das Ṛta. Dann aber können mit den zehnmal hundert wohl nur die Strahlen der Lichtmasse gemeint sein, als die man sich, wie wir noch sehen werden, das materialisierte Ṛta vorstellte.

In den Sitzen des Ṛta sind die Maruts groß geworden; 2,34,13: „Sie, die Rudras, wuchsen in den Sitzen des Ṛta durch die Ströme wie durch rötliche Salben."[1] Auch Geldner nimmt hier als Sitz der „Weltordnung" den unsichtbaren Himmel an. Daß das richtig ist, beweist 1,134,4, wo von Vāyu gesagt wird: „Du erzeugtest die Maruts aus den Schößen des Himmels."[2]

Vom Sitz des Ṛta kommen auch die Morgenröten; 4,51,8: „Vom Sitz des Ṛta her kommen erwacht gleich Herden von Kühen die göttlichen Morgenröten herbei."[3] Die Morgenröten kommen aber (vgl. Bd. I Kap. X) aus dem gleichen himmlischen Wasserbehälter, in dem nachts die Sonne ruht.

Von den Morgenröten an der Stätte des Ṛta ist aber auch 10,8,3 die Rede. Die erste Hälfte der Strophe hebt die Identität des beim Opfer tätigen Agni mit dem in den Himmel aufgestiegenen hervor: „Der das Haupt der Eltern erfaßt hat, den haben sie beim Opfer niedergesetzt, eine Glut von Sonne."[4] Das „Haupt" der Eltern,

---

[1] *té kṣoṇíbhir aruṇébhir nā́ñjíbhī rudrā́ ṛtásya sádaneṣu vāvṛdhuḥ.* — Übersetzung nach KN. Geldner gab *kṣoṇíbhiḥ* Ved. Stud. 1,277f. mit „Mädchen" wieder, im Gl. setzte er für 2,34,13 „Fluß, Flut, Woge" an. In Ü übersetzt er: „Die Rudrasöhne sind mit ihren Scharen wie (die Uṣas) mit ihren rötlichen Farben an den Sitzen der Weltordnung groß geworden." Die Ergänzung der Uṣas als Subjekt des Vergleichs wird auch durch das *uṣā́ ná rāmír aruṇaír áporṇute* der vorhergehenden Strophe schwerlich gerechtfertigt.

[2] *ájanayo marúto vakṣáṇābhyo divá ā́ vakṣáṇābhyaḥ.*

[3] *ṛtásya devíḥ sádaso budhānā́ gávāṃ ná sárgā uṣáso jarante.*

[4] *ā́ yó mūrdhā́nam pitrór árabdha ny àdhvaré dadhire sū́ro árṇaḥ.*

d.h. den Himmel, erfaßt Agni, wenn er in den Himmel eingeht. Und hierauf bezieht sich die zweite Strophenhälfte: „Bei seinem Fluge freuten sich die Rötlichen, die *áśvabudhnāḥ*, an der Stätte des Ṛta.“[1] Graßmann und Ludwig haben die Rötlichen als die Morgenröten gefaßt; das nur hier vorkommende *áśvabudhna* erklärt Graßmann: „Rosse als Boden (*budhna*) habend, von Rossen getragen“, und Ludwig übersetzt entsprechend: „auf Rossen stehend“. Dagegen will Geldner unter den *áruṣīḥ* nicht die Morgenröten, sondern „die rötlichen Flammenrosse (wie 1, 14, 12)“ verstehen und übersetzt: „Bei seinem Aufflug haben die rötlichen (Flammen), deren Abschluß die Rosse bilden, an der Wiege der Opferordnung an sich selbst Wohlgefallen gefunden.“ Zu dem „seltsamen Ausdruck“ *áśvabudhna* bemerkt er, er sei „nur aus dem Bilde der Dakṣiṇā verständlich. *áśvabudhna*, bez. *áśvabudhya* (1, 92, 7) ist das Gegenteil von *góagra* (1, 92, 7. 8; 2, 1, 16). Im Zuge der geschenkten Tiere bilden die Rinder die Spitze und die Rosse den Abschluß . . . Mit einem solchen Dakṣiṇāzuge werden hier die Flammen des Agni verglichen. Sie sind hier die roten Kühe, denen die Flammenrosse als Abschluß folgen. *ágra* und *budhná* sind auch sonst Gegensätze: 10, 111, 8.“ Abgesehen davon, daß der Vergleich der Flammen mit dem „Dakṣiṇāzuge“ (auch in seinem sprachlichen Ausdruck) doch einigermaßen befremdlich ist und daß man nicht recht versteht, warum denn beim Aufflug Agnis seine Flammen an sich selbst Wohlgefallen finden sollen, geht es doch wohl kaum an, etymologisch und bedeutungsmäßig so grundverschiedene Wörter wie *budhná* und *budhya* kurzerhand, mit einem einfachen „bez.“, gleichzusetzen. In 1, 92, 7 ergibt die Übersetzung: „O Uṣas, miß zu Gewinne, in Nachkommen, in Mannen bestehend, mit Kühen an der Spitze und durch Rosse ausgezeichnet“[2] einen völlig befriedigenden Sinn, und die gleiche Bedeutung von *áśvabudhya* tut auch den beiden anderen Stellen, wo das Wort vorkommt — beidemale ohne gleichzeitige Erwähnung der Kühe — voll Genüge; 1, 92, 8: „O Uṣas, diesen herrlichen Reichtum möchte ich erlangen, mit tüchtigen Mannen, mit einer Schar von Knechten, durch Rosse ausgezeichnet“[3];

---

[1] *ásya pátmann áruṣīr áśvabudhnā ṛtásya yónau tanvò juṣanta.*

[2] *prajā́vato nṛváto áśvabudhyān uṣo góagrā́ṁ úpa māsi vā́jān.*

[3] *úṣas tám aśyāṃ yaśásaṃ suvī́raṃ dāsápravargaṃ rayím áśvabudhyam.*
Ob Roths und Graßmanns Bedeutungsansatz „mit einer Schar von Knechten versehen“ für *dāsápravarga* richtig ist, darf dahingestellt bleiben; jedenfalls ist aber Geldners Übersetzung „bei dem Sklaven den Anfang und Rosse den Schluß bilden“ durch nichts begründet.

1,121,14 (an Indra): „Gewähre uns Gewinne, Wagen füllende, durch Rosse ausgezeichnet, zur Labung, zum Ruhm, zur Herrlichkeit!“[1] In 10,111,8 aber ist *budhná* nicht Gegensatz von *ágra*, sondern es ist von „Anfang“ (*ágra*), „Grund“ (*budhná*), „Mitte“ (*mádhya*) und „Ende“ (*ánta*) der von Indra entsandten Gewässer die Rede. Aus den Stellen mit *áśvabudhya* kann somit eine Bedeutung „mit Rossen am Ende“ nicht erschlossen werden, und was *áśvabudhna* angeht, so heißt *budhná* nicht „Ende“, sondern „Boden, Grund“. Anderseits ist oft genug davon die Rede, daß die Morgenröten mit Pferden angefahren kommen; 3,61,2: „Heranfahren sollen dich Goldglänzende die leicht zu lenkenden Rosse von breiten Erscheinungen“[2]; 4,51,5: „Denn ihr, Göttinnen, fahrt mit den liedgeschirrten Rossen in einem Tage um die Welten, aufweckend, ihr Uṣas, den Schlafenden, das zwei- und vierfüßige Leben zum Wandeln.“[3] Es steht also nichts im Wege, die *áruṣīr áśvabudhnāḥ* in 10,8,3 auf die Uṣas zu beziehen; und das wird doch geradezu gefordert durch die folgende Strophe. Nachdem der Dichter in 10,8,3 gesagt hat, bei Agnis Aufflug zum Himmel freuten sich die Uṣas an der Stätte der Wahrheit, fährt er 10,8,4 fort: „Denn du, o Vasu, gehst Morgenröte für Morgenröte an der Spitze (Geldner: „Denn du gehst jeder Uṣas voraus, du Guter“); du wurdest der Erheller der Zwillinge.“[4] Danach ist klar, daß der Dichter von dem morgendlichen Opferfeuer redet, das dem Erscheinen der Uṣas vorausgeht, das ihr für ihr Erscheinen das Signal gibt (ja, es bewirkt), so daß sie sich in ihrer nächtlichen Ruhestätte im Himmelsborn daran erfreut.

Die gleiche oder doch eine ganz ähnliche Situation scheint vorzuliegen in 3,61,7[5], wenn auch bei der umstrittenen Strophe nicht in allen Einzelheiten Sicherheit zu erlangen ist: *ṛtásya budhná uṣásām iṣaṇyán vṛṣā mahī́ ródasī á viveśa | mahī́ mitrásya váruṇasya māyā́ candréva bhānúṃ ví dadhe purutrá*. Über den 1. Pāda hat Oldenberg

---

[1] *prá no vā́jān rathyò áśvabudhyān iṣé yandhi śrávase sūnṛ́tāyai.*

[2] *ā́ tvā vahantu suyámāso áśvā hiraṇyavaṇam pṛthupājaso yé.*

[3] *yūyáṃ hí devīr ṛtayúgbhir áśvaiḥ pariprayāthá bhúvanāni sadyáḥ | prabodháyantīr uṣasaḥ sasántaṃ dvipā́c cátuṣpāc caráthāya jīvám.*

[4] *uṣá-uṣo hí vaso ágram éṣi tváṃ yamáyor abhavo vibhā́vā.*

[5] Die KN zu dieser Stelle lauten: „3,61,7 am Grunde der Wahrheit die Uṣas antreibend. *iṣaṇy* = antreiben, nach Geldner verlangend, wodurch der Genitiv erklärt wäre? besser nach Pischel metr. Dehnung. Partiz. mit Gen. wäre hart. Groß ist das Zauberwerk des M. u. V. (vielleicht Sonnenaufgang?). *candreva* könnte AV., aber nicht ṚV. *candram iva* sein. Wie Gold hatte er weit ausgebreitet weithin (Subj. Sonne?).“

in den Noten ausführlich gehandelt. Schwierigkeit macht hier der gen. pl. *uṣásām*, statt dessen man den acc. *uṣásam* erwartet: „am Grunde des Ṛta die Morgenröte antreibend." Pischel (Ved. Stud. 1, 185) wollte in *uṣásām* den acc. eines *ā*-Stammes *uṣasā* sehen, was Oldenberg mit Recht als „überkühn" ablehnt. Auch an eine metrische Dehnung (°*sām* für °*sam*) glaubt Oldenberg nicht; aber seine Versuche, einen gen. pl. zu rechtfertigen (*uṣásām* abhängig von *vṛ́ṣā*, wobei als Objekt nochmals die Morgenröte zu ergänzen wäre; oder partitiver Genitiv: von den Morgenröten antreibend, d. h. vom Vorrat der Morgenröten jetzt diese jetzt jene emporsendend) können kaum befriedigen. Geldner setzt als Bedeutung von *iṣaṇy* „verlangen und verlangend eilen" an, beseitigt aber dadurch nicht die Schwierigkeit, da, wie er selbst feststellt, *iṣaṇy* an den beiden Stellen, wo es ein Objekt hat, mit dem acc. verbunden ist. Am wahrscheinlichsten bleibt wohl doch die Annahme einer metrischen Dehnung; jedenfalls aber ist, wie es ja auch Geldner tut, zu übersetzen, als ob ein acc. dastände. Es ist nun weiter die Frage, wer mit dem *vṛ́ṣā* in b gemeint ist. Nach Oldenberg, der auf 3, 3, 4; 3, 7, 4; 10, 80, 2 hinweist, ist es Agni; Geldner findet, daß trotz dieser Parallelen hier nur Sūrya gemeint sein könne; dafür spreche c, d, das sich allerdings auch auf die Uṣas beziehen könne. Er weist noch auf 5, 63, 4 hin, wo Sūrya ebenfalls die *māyā́* des Mitra und Varuṇa heiße; allein die Worte „Eure Zaubermacht erstreckt sich bis zum Himmel: es wandelt die Sonne, das Licht, die buntfarbige Waffe"[1] (so Geldner) bezeichnen doch nicht die Sonne selbst als *māyā́* der beiden Ādityas, sondern den Wandel der Sonne am Himmel. Immerhin legt die Stelle wirklich nahe, 3, 61, 7 c,d auf den Sonnenaufgang zu beziehen. *candréva* will Geldner mit Roth in *candrám iva* auflösen, was aber für den ṚV. (im Gegensatz zum AV.) wohl nicht möglich ist. Oldenberg zieht einen auf Uṣas zu beziehenden nom. *candrā́ iva* einem Acc. pl. neutr. vor; aber ein solcher Vergleich des Lichtes der aufgegangenen Sonne mit der Morgenröte ist doch befremdlich, so daß man lieber an einen plur. „wie Gold" glauben wird. Als Subjekt von d nimmt Geldner den Sonnengott an; aber das Natürlichste ist doch wohl, c, d als einen Satz zu fassen mit *māyā́* als Subjekt.

Es ergibt sich so die Übersetzung: „Am Grunde der Wahrheit die Uṣas antreibend, ist der Stier in die beiden großen Welten eingegangen. Die große Zaubermacht des Mitra und Varuṇa hat den

[1] *yā́ vām mitrāvaruṇā diví śritā́ sū́ryo jyótiś carati citrám ā́yudham.*

Glanz (der Sonne) wie Gold weithin ausgebreitet.“ Je nachdem, wen man unter dem Stier versteht, ist danach zu Tagesanbruch die Uṣas entweder von dem Leuchten des morgendlichen Opferfeuers oder von der mit ihr am „Grunde der Wahrheit“ ruhenden Sonne zum Erscheinen angetrieben worden. „Am Grunde der Wahrheit“ aber ist nur verkürzende Ausdrucksweise für „am Grunde des himmlischen Beckens, in dem die Wahrheit ruht“[1].

Noch zwei andere Ausdrücke für den Aufenthaltsort des Ṛta bezeichnen diesen als die Geburts- oder Wohnstätte der Ādityas, die sich natürlich ebenfalls im Himmel befindet. 7,60,5 heißt es von Mitra, Aryaman und Varuṇa: „Diese sind groß geworden im Hause des Ṛta (*ṛtásya duroṇé*), die Söhne der Aditi, die Unsterblichen.“[2] Hier übersetzt auch Geldner „im Hause der Wahrheit“ und gibt dazu die Anmerkung: „im höchsten Himmel“.

6,51,9f. werden Varuṇa, Mitra und Agni *ṛtásya pastyasádaḥ* genannt: „Euch, die Wagenlenker der Wahrheit, von geläuterter Tüchtigkeit, die Untrügbaren, im Wohnsitz des Ṛta sich Aufhaltenden, diese weithin schauenden Herren, euch alle, die Großen, neige ich zu mir durch Verneigungen, ihr Opferwürdigen. Denn diese sind die mit dem höchsten Ansehen; diese führen uns über alles Unheil hinaus, sie, deren Herrschaft groß ist, Varuṇa, Mitra und Agni, deren Denken die Wahrheit ist, die echten beredten Könige.“[3]

In 10,65,7 finden wir Varuṇa, Mitra und Aryaman — daß von ihnen die Rede ist, wird S. 719 gezeigt — am *ṛtásya yóni*: „Die im Himmel Wohnenden, deren Zunge Agni ist, die durch das Ṛta

---

[1] Auch Geldner sagt: „*ṛtásya budhná* im wesentlichen dasselbe, was sonst *sádanam ṛtásya* heißt.“ 3,61,7 wird neuerdings von Lommel (Gedichte des Rig-Veda) übersetzt: „In der Tiefe der Weltordnung nach Morgenröten begehrend | ist der Stier in beide großen Welten eingetreten; | groß ist des Mitra und Varuṇa Zaubermacht: | wie die Hellglänzende hat seinen Schein er vielseits ausgebreitet“, dazu die Anmerkung: „Der Stier ist die Sonne; Sonne folgt als Liebhaber der Morgenröte nach. Schon in der Tiefe der Nacht, dem Abgrund, aus dem sich die wahre, sichtbare Weltordnung erhebt, begehrt er (Sonne) nach der nächsten Morgenröte und tritt dann, nach ihrem Hervorkommen, in beide Welthälften, Himmel und Erde, ein. Dies geschieht gemäß der „Wahrheit“, der Weltordnung, die Mitras und Varuṇas Wunder, Zauberkunst, ist. Dann verbreitet er seinen Schein so weit wie vor ihm die Morgenröte.“

[2] *imá ṛtásya vāvṛdhur duroṇé śagmā́saḥ putrā́ áditer ádabdhāḥ.*

[3] *ṛtásya vo rathyàḥ pūtádakṣān ṛtásya pastyasádo ádabdhān | tā́ṁ ā́ námobhir urucákṣaso nṝ́n víśvān va ā́ name mahó yajatrāḥ || té hí śréṣṭhavarcasas tá u nas tiró víśvāni duritā́ nayanti | sukṣatrā́so váruṇo mitró agnír ṛtádhītayo vakmarā́jasatyāḥ.*

Wachsenden sitzen da, die Stätte der Wahrheit berührend; nachdem sie den Himmel gestützt, schafften sie durch ihre Macht die Wasser herbei.“[1] Geldner übersetzt: „den Schoß der Wahrheit befühlend (überdenkend)“ und will unter dem „Schoß der Wahrheit“ mit Sāyaṇa das Opfer verstehen; aber auch abgesehen von den oben angeführten Parallelen spricht doch der Zusammenhang der Strophe entschieden dafür, daß von der himmlischen Stätte des Ṛta die Rede ist. Man wird daher auch in 3, 62, 18: „Gepriesen von Jamadagni setzet euch an die Stätte des Ṛta, trinket Soma, ihr durch das Ṛta Wachsenden!“[2] nicht mit Geldner eine Einladung an Mitra und Varuṇa erblicken, zur irdischen Opferstätte zum Somatrinken zu kommen („setzet euch in den Schoß des rechten Brauchs [des Opfers]!“), sondern die Aufforderung, sich an dem himmlischen Somabecken, eben dem Sitz des Ṛta, zu stärken — an dem Becken, das ja durch das Opfer auf Erden immer neu gefüllt wird.

4. Der Soma an der „Stätte der Wahrheit“

Das Meer im obersten Himmel ist aber, wie sich oben S. 268ff. ergab, auch die Heimat des Soma, und wir haben bereits gesehen (S. 269), daß dieses Meer, zu dem Soma hingeht, zweimal (9, 64, 17; 9, 66, 12) mit dem *ṛtásya yóni* gleichgesetzt wird. Aber auch sonst finden wir gerade den Soma besonders oft an der „Stätte des Ṛta“; so z. B. in der bereits oben S. 231f. übersetzten und besprochenen Strophe 1, 43, 9, nach der sich die irdischen in den Himmel gesandten Somas „an der höchsten Stätte des Ṛta“ (*párasmin dhā́mann ṛtásya*) befinden, die (vgl. S. 224, 234f.) mit dem aus 9, 72, 6 und 9, 73, 1 als Ort des himmlischen Soma sich ergebenden *ṛtásya yóni* identisch ist.

9, 12, 1 heißt es: „Die Somas wurden entsandt, die gepreßten *ṛtásya sā́dane*, für Indra besonders süß.“[3] Hier könnte es scheinen, als ob die Somas bezeichnet würden als „gepreßt am Sitz des Ṛta“, so daß *ṛtásya sā́dana* in der Tat der Opferplatz wäre; und so faßt es auch Geldner auf („... am Sitz des rechten Brauchs ausgepreßt“). Allein *ṛtásya sā́dane* läßt sich ohne weiteres auch als Lokativ des Zieles verstehen, und dann ist wie so oft von der Entsendung des

---

[1] *divákṣaso agnijihvā́ ṛtāvṛ́dha ṛtásya yóniṃ vimṛśánta āsate | dyā́ṃ skabhitvy àpá ā́ cakrur ójasā.*

[2] *gṛṇānā́ jamádagninā yónāv ṛtásya sīdatam | pātáṃ sómam ṛtāvṛdhā.*

[3] *sómā asṛgram índavaḥ sutā́ ṛtásya sā́dane | índrāya mádhumattamāḥ.*

Soma von der Opferstätte hinauf in den Himmel die Rede, wo ihn Indra trinken soll. Daß diese Auffassung die richtige ist, zeigen deutlich die oben S. 212 angeführten Stellen, die vom Aufstieg des ausgepreßten Soma in den Himmel zu Indra reden.

Der gleiche Lokativ des Zieles liegt auch in 1,84,4 vor: „Trinke, Indra, diesen ausgepreßten vorzüglichsten, unsterblichen Rauschtrank! Die Ströme des Klaren flossen zu dir an den Sitz des Ṛta.“[1]

An zwei Stellen finden wir den „Sitz“ oder die „Stätte des Ṛta“ mit dem Ausdruck *ṛtásya dhárman* bezeichnet.

9,7,1 heißt es: *ásṛgram índavaḥ pathā́ dhármann ṛtásya suśríyaḥ | vidānā́ asya yójanam*, was Geldner übersetzt: „Die Säfte wurden auf dem rechten Wege losgelassen, nach der rechten Bestimmung, die herrlichen, die seine Wegstrecke kennen.“ *pathā́*, wozu auch Geldner offenbar *ṛtásya* ergänzt, heißt natürlich nicht „auf dem rechten Wege“, sondern „auf dem Wege, mittels, des Ṛta“, also mittels der Lieder: durch sie wird der Soma, der seine (des Ṛta) Wegstrecke, d.h. den Weg zum Ṛta, kennt, in den Himmel hinaufgesandt. Daß weiter *dhármann ṛtásya* nicht bedeutet „nach der rechten Bestimmung“, sondern „Stütze“ oder „Halt des Ṛta“, und daß damit dasselbe gemeint ist wie mit *ṛtásya sádas* oder *ṛtásya yóni*, legen zwei Stellen nahe, in denen der sehr ähnliche Ausdruck *divó dhárma dharúṇam* ebenfalls einen Ort im höchsten Himmel bezeichnet. In der Strophe 5,15,2, deren erste Hälfte bereits oben S. 587 behandelt ist, heißt es von den Aṅgiras: „Sie stützten das stützende Ṛta durch das Ṛta beim Helfer des Opfers im höchsten Himmel, sie, die als Geborene (?) die am stützenden Halt des Himmels sitzenden ungeborenen Herren erreichten.“[2] *divó dhárman*

---

[1] *imám indra sutám piba jyéṣṭham ámartyam mádam | śukrásya tvābhy àkṣaran dhā́rā ṛtásya sā́dane.*

[2] *ṛténa ṛtáṃ dharúṇaṃ dhārayanta yajñásya śāké paramé vyòman | divó dhárman dharúṇe sedúṣo nṝ́ñ jātaír ájātāṁ abhí yé nanakṣúḥ.* — Max Müller (SBE XLVI S. 400) vermutete, *sedúṣo* sei nom. plur. und habe weiter ein nominativisch gebrauchtes *nṝ́n* nach sich gezogen (“the men sitting on the support of the sky seem to be the forefathers who have established the universal laws, the Aṅgiras”); Oldenberg hat dies ZDMG 55, 287 aufgegriffen und in den Noten als „nicht völlig sicher“ erneut vorgeschlagen. Selbst wer einen nom. *sedúṣaḥ* als möglich zugibt und ebenso (mit Oldenberg) nominativische Verwendung von *nṝ́n* nicht für undenkbar hält, wird sich doch kaum vorstellen können, daß beide Abnormitäten hier zusammen, sozusagen gehäuft, auftreten sollten. Geldner nimmt denn auch von diesem Vorschlag keine Notiz; er übersetzt: „die mit den geborenen (Söhnen) zu den ungeborenen ... Herren gelangt sind“, erklärt die Herren als die Götter und verweist hinsichtlich des in *jātaír ájātān* zum Ausdruck kommenden Gegensatzes auf die spätere Geschichte von der Himmelfahrt der Aṅgiras (TS.

dharúṇe gibt Geldner mit „in der Ordnung des Himmels auf festem Grunde“ wieder; aber was soll man sich darunter vorstellen, daß die Götter „in der Ordnung des Himmels“ sitzen? Es ist doch von vornherein das Natürliche anzunehmen, daß mit „sitzen“ eine konkrete Ortsangabe verbunden ist; und so ist wohl kein Anlaß, von der schon von Roth und Graßmann angesetzten Bedeutung „Stütze, Unterlage, Halt“ bzw. „Stütze, fester Halt“ für *dhárman* abzugehen, die ja durch das danebenstehende *dharúṇa* und vor allem durch die erste Hälfte der Strophe („Sie stützten das stützende Ṛta durch das Ṛta beim Helfer des Opfers im höchsten Himmel“) noch besonders nahegelegt wird. Übrigens übersetzt auch Ludwig: „auf des Himmels haltender Feste“.

Der gleiche Ausdruck begegnet noch einmal in dem späten Liede 10, 170, wo das Licht des Sūrya in einer langen Reihe schmückender Beiwörter V. 2 bezeichnet wird als *dhárman divó dharúṇe satyám árpitam*, „die an den stützenden Halt des Himmels hingesetzte Wahrheit“[1]. Und endlich ist in der großen Verherrlichung des Ṛta 4, 23, 8—10 von einer Vielzahl von *dharúṇāni* des Ṛta die Rede; Str. 9: *ṛtásya dṛḷhā́ dharúṇāni santi purū́ṇi candrā́ vápuṣe vápūṃṣi*, „Das Ṛta hat feste Stützen, viele schimmernde herrliche zur Herrlichkeit.“[2]

Es ergibt sich somit für 9, 7, 1 die Übersetzung: „Entsandt wurden die Indus auf dem Pfade (des Ṛta), die schönen an den Halt des Ṛta, die da wissen die Wegstrecke zu ihm.“ Und von dem gleichen „Halt“ oder der „Stütze der Wahrheit“ spricht nun auch 9, 110, 4: *ájījano amṛta mártyeṣv ā́ṃṛ tásya dhármann amṛ́tasya cáruṇaḥ | sádāsaro vā́jam ácchā sániṣyadat*. Geldner übersetzt dies:

7, 1, 4, 1; TāB. 20, 11, 3; 25, 16, 2 u. öfter). Bei seiner Übersetzung bleibt nur unklar, was in diesem Zusammenhang die „Söhne“ bedeuten sollen. Nach den (hier nicht ganz klaren) KN scheint es, daß Lüders eine Verbesserung von *jātaíḥ* in *jātā́ḥ* erwog; sie würde einen voll befriedigenden Sinn ergeben und den Gegensatz von geborenen Menschen und ungeborenen Göttern noch klarer hervorheben.

[1] KN geben nur die Übersetzung „hingesetzt an den stützenden Halt des Himmels“, sagen also nichts darüber, ob Lüders *satyám* als Adj. (so Geldner) oder Subst. übersetzt. In dem späten Liede ist es durchaus möglich, *satyá* bereits als Ersatz für *ṛtá* aufzufassen.

[2] Geldner übersetzt: „Die Wahrheit hat feste Grundlagen, zur Herrlichkeit gereichen ihre vielen schimmernden Herrlichkeiten.“ Es dürfte näher liegen, alle drei nom. pl. des 2. Pāda als adjektivische Attribute zu *dharúṇāni* aufzufassen. Wie man sich allerdings diese vielen schimmernden Stützen des Ṛta genauer zu denken hat, dürfte schwer zu sagen sein (in KN. Mat. nichts hierüber).

„Du Unsterblicher unter den Sterblichen hast nach der rechten Vorschrift (den Trunk) des angenehmen Göttertrankes hervorgebracht. Immerdar bist du eilend nach dem Preis gelaufen.“ Er will *amṛ́tasya cáruṇaḥ* als „eine Art von Genit. partit.“ von *ájījanaḥ* abhängig machen und meint, wenn das zu hart erscheine, müsse man zu *amṛ́tasya cáruṇaḥ* ein Subst. wie „Trank“ ergänzen. Gleichzeitig bemerkt er aber, Sāyaṇa ergänze *sū́ryam* zu *ájījanaḥ* und mache *amṛ́tasya* noch von *dhárman* abhängig. Diese Erklärung Sāyaṇas, dem also Geldner hier nicht folgen will, ist aber zweifellos die nächstliegende und richtige; die Strophe wird überhaupt erst verständlich, wenn man die vorhergehende hinzunimmt, wo es heißt (9,110,3; vgl. oben S. 262): „Denn du, Pavamāna, erzeugtest die Sonne, im Himmel die Milch (d.h. die Himmelsflut) durch Kraft.“ Danach ist 9,110,4 zu übersetzen: „Du erzeugtest (sie), du Unsterblicher unter den Sterblichen, an der Stütze der Wahrheit, der unsterblichen, schönen. Immerdar bist du eilend nach dem Preis gelaufen.“

Von dem Soma, der sich also am „Halt“, an der „Stütze des Ṛta“ befindet, wird 9,97,24 geradezu gesagt, daß er selbst das Ṛta stützt oder trägt: *ṛtám bharat súbhṛtaṃ cárv índuḥ*, „Indu trägt gut das schöne Ṛta“. Das Beiwort *cáru*, das hier wie in 9,110,4 erscheint, ist charakteristisch für das kosmische Ṛta[1].

Am häufigsten aber wird von Soma gesagt, daß er sich auf oder in den *ṛtásya yóni* setze oder setzen solle.

9,39,6 heißt es vom Chor der Priester: „Vereinigt haben sie gesungen; den Gelben entsenden sie mit den Preßsteinen: ‘Setzet euch in die Stätte des Ṛta!’“[2] Die zu dem Singular *hárim* nicht passende Anrede der Somas im Plural erklärt sich wohl daraus, daß der Pāda aus 9,13,9 entnommen ist: „Die Mißgünstigen verjagend, setzet euch, ihr sonnengleichen Pavamānas, in die Stätte des Ṛta!“[3]

9,107,4 schildert, wie der auf der irdischen Opferstätte gepreßte und strömende Soma sich oben im Himmel niederläßt: „Dich

---

[1] Diese Stelle nicht KN. Mat.: „Als kosmische Potenz erhält *ṛtá* gern das Beiwort *cáru* 9,97,24.“ „Soma teilt mit dem als kosmische Potenz gefaßten Ṛta die Wohnung. Auf dieses Ṛta wird daher der Satz 9,97,24 gehen: ... Auch das Beiwort *cáru* spricht für die Beziehung auf die kosmische Wahrheit.“

[2] *samīcīnā́ anūṣata háriṃ hinvanty ádribhiḥ | yónāv ṛtásya sīdata.*

[3] *apaghnánto árāvṇaḥ pávamānāḥ svardṛ́śaḥ | yónāv ṛtásya sīdata.* Geldner übersetzt die vollkommen identischen Pādas 9,39,6^{c} und 9,13,9^{c} einmal mit „Setzet euch auf den ordnungsgemäßen Schoß“, das andere Mal mit „setzet euch ... in die Wiege des rechten Brauchs“.

läuternd, Soma, fließest du, in die Wasser dich kleidend, im Strome dahin, Schätze spendend setzest du dich auf die Stätte des Ṛta, ein goldener Brunnen, o Gott.“[1] Ein goldener Brunnen heißt Soma hier nicht, wie Geldner meint, weil er ein Quell des Goldes ist, sondern weil alles, was im Himmel ist, golden ist; wie schon S. 379 hervorgehoben, muß in späterer Zeit der Priester beim Pressen, Opfern und Schöpfen des Soma einen goldenen Ring tragen als Symbol für die himmlische Natur des Soma. 9, 64, 20 wird der *ṛtásya yóni* selbst golden genannt: „Wenn sich der Schnelle auf die goldene Stätte des Ṛta niedersetzt, kümmert er sich nicht mehr um die Toren.“[2]

Nur auf den Soma im Himmel, der von dort aus Himmel und Erde überschaut (vgl. oben S. 257), kann sich 9, 32, 4 beziehen: „Beide, o Soma, überschauend, gleich wie ein schnelles Wild strömst du, dich setzend auf die Stätte des Ṛta.“[3]

Dagegen wird in 9, 64, 11 f. besonders deutlich einander gegenübergestellt und miteinander identifiziert der himmlische Soma an der Stätte des Ṛta und der irdische Soma auf dem Opferplatz: „Welche Welle auf deiner Seihe floß, die Göttererfreuende, sitzend auf der Stätte des Ṛta, als solche fließe auf unserer Seihe, der du der göttererfreuende Rauschtrank bist, zum Trinken für Indra.“[4] Die himmlischen Seihen des Soma sind (vgl. S. 703 f.) die Sonnenstrahlen. So wie er dort oben auf seiner eigentlichen Seihe geströmt ist, so soll Soma auch auf „unserer“ irdischen Seihe strömen.

Außer in 9, 32, 4 und 9, 64, 11 begegnet der Schluß-Pāda *sídann ṛtásya yónim á* noch ein drittes Mal in 6, 16, 35, wo er sich auf Agni bezieht[5]: „Im Schoß der Mutter des Vaters Vater, weithin leuchtend im *akṣára*[6], sich setzend auf die Stätte des Ṛta.“[7] Der Sinn der absichtlich paradox-rätselhaften Strophe bleibt unklar; aber es ist sicher das Nächstliegende, und mindestens steht nichts dagegen,

---

[1] *punānáḥ soma dhárayāpó vásāno arṣasi | á ratnadhá yónim ṛtásya sīdasy útso deva hiraṇyáyaḥ.*

[2] *á yád yóniṃ hiraṇyáyam āśúr ṛtásya sídati | jáhāty ápracetasaḥ.*

[3] *ubhé somāvacákaśan mṛgó ná taktó arṣasi | sídann ṛtásya yónim á.*

[4] *ūrmír yás te pavítra á devāvíḥ paryákṣarat | sídann ṛtásya yónim á || sá no arṣa pavítra á mádo yó devavítamaḥ | índav índrāya pítaye.*

[5] Die Stelle fehlt in KN und erscheint auch nirgends in Mat., was vielleicht darauf hindeutet, daß auch Lüders sich darüber noch nicht im Reinen war.

[6] Graßmann versieht seine Übersetzung „bei der (heiligen) Rede“ mit einem (?). Oldenberg rechnet ZDMG 63, 293 die Stelle zu denen, wo nicht zu entscheiden sei, ob die Silbe oder eine andere, für uns kaum bestimmbare Vorstellung gemeint sei. Zumindest erwägenswert dürfte Roths Auffassung von *akṣára* als Adjektiv (zu *gárbhe*) sein; aber was ist dann der *gárbha*?

[7] *gárbhe mātúḥ pitúṣ pitá vididyutānó akṣáre | sídann ṛtásya yónim á.*

dem Schluß-Pāda die gleiche Bedeutung zuzulegen, die er auch 9,32,4; 9,64,11 hat[1].

Auf den Aufstieg Somas von der Opferstätte zum Himmel geht 9,64,22: „Für Indra mit den Maruts, o Tropfen, läutere dich als der süßeste, um dich auf die Stätte des Ṛta zu setzen.“[2]

Der letzte Pāda: *ṛtásya yónim āsádam*, kehrt noch dreimal wieder. 3,62,13 heißt es: „Soma eilt seinen Weg findend dahin, er geht zu dem Zusammentreffen mit den Göttern, um sich auf die Stätte des Ṛta zu setzen.“[3] Die ersten beiden Pādas dieser Strophe wurden bereits oben S. 208 als einer von zahlreichen Belegen für den Aufstieg Somas in den Himmel behandelt. Dort im Himmel ist also auch nach dieser Stelle der *ṛtásya yóni*[4].

Völlig eindeutig ist auch 9,8,3: „Treibe, o Soma, dich läuternd Indras Herz zur Freigebigkeit an, um dich zu setzen auf die Stätte des Ṛta.“[5] Diese Stelle kommt auch Sāmaveda 2,530 vor, aber mit der Variante *devā́nāṃ yónim āsádam*. Wie so oft im Sāmaveda ist hier ein nicht mehr lebendiger Ausdruck des ṚV. durch einen verständlicheren ersetzt, aber nicht etwa durch eine auf die Opferstätte gehende Bezeichnung, sondern durch eine, die doch kaum anders als auf den Himmel bezogen werden kann.

Eine andere Variante zu *ṛtásya yónim āsádam* in Verbindung mit Soma liefert der ṚV. selbst; 9,25,6 (= 9,50,4): *á pavasva madintama pavítraṃ dhā́rayā kave | arkásya yónim āsádam*. Man wird hier *arká* nicht in seiner gewöhnlichen, von Geldner auch hier angenommenen Bedeutung „Preislied“, sondern (wie schon Graßmann) in der späteren Bedeutung „Sonne“ fassen müssen. Dann bezieht sich die Aufforderung: „Läutere dich, du Berauschendster, im Strome auf die Seihe, um dich auf die Stätte der Sonne zu setzen!“ wiederum auf den Aufstieg Somas in den Himmel zu seiner himmlischen Sonnen-Seihe. Eine gewisse Bestätigung dafür darf man erblicken in

---

[1] Geldner übersetzt: „sich in den Schoß der Opferordnung setzend“. Eine wirkliche Erklärung der Strophe kann er mit seinem Hinweis auf die „ähnlichen Paradoxe“ 1,95,4; 1,69,2; 2,5,1 nicht geben. Graßmanns und Ludwigs Übersetzungen zeigen, daß auch sie im Dunkeln tappen: „Des Vaters Vater, strahlend hell, im Mutterleib im Ätherraum, sich setzend in des Opfers Schoß“ bzw. „in der Mutter (und) des Vaters Schoße, im unvergänglichen aufleuchtend der Vater | an der heiligen Ordnung Ort sich setzend.“

[2] *índrāyendo marútvate pávasva mádhumattamaḥ | ṛtásya yónim āsádam.*

[3] *sómo jigāti gātuvíd devā́nām eti niṣkṛtám | ṛtásya yónim āsádam.*

[4] Nach Graßmann wäre hier *ṛtásya yóni* „des Opfers Schoß“; Ludwig übersetzt: „an der Ordnung Wohnsitz dich niederlassend“, Geldner: „in den Schoß des rechten Brauchs“ mit der Note: „des Opfers“.

[5] *índrasya soma rā́dhase punānó hā́rdi codaya | ṛtásya yónim āsádam.*

der bereits oben S. 206 und 210 besprochenen und übersetzten Strophe 9,86,11, wo es von Soma heißt, er lasse sich in den Sitzen Mitras nieder. Daß diese ebenso wie die Varuṇas im Himmel sind, ist selbstverständlich; es spielt aber hier vielleicht schon der Umstand hinein, daß am Ende der vedischen Periode Mitra bereits zur Sonne wird.

⟨Daß[1] der *ṛtásya yóni*, in den sich Soma setzt, nicht das Kübelwasser ist[2], sondern das himmlische Wasser, in dem sich das Ṛta befindet, ergibt sich auch aus der schon oben S. 224 herangezogenen Strophe 9,17,8: „Ströme den Strom des Süßen entlang! Du, der Scharfe, hast dich auf deinen Platz gesetzt, schön für das Ṛta zum Trinken.“ Der als Person gedachte Soma soll dem Safte nachgehen. Der geht in den Himmel, und zwar in das himmlische Meer. So kann das Ṛta den Soma trinken.⟩

5. *ṛtásya sā́nu, ṛtásya viṣṭáp, ṛtásya nā́bhi*

Zeugnisse für die himmlische Nachbarschaft von Ṛta und Soma sind auch die Ausdrücke *ṛtásya sā́nu* und *ṛtásya viṣṭáp*[3].

10,123 besingt den Soma in seiner Sonnenform und schildert Str. 2f. das Emportauchen dieser Sonne über die Oberfläche des Himmelsmeeres[4]; da in diesem ebenso wie Soma-Sonne auch das Ṛta ruht, spricht der Dichter dabei statt von dem Rücken des Meeres in kühner poetischer Übertragung vom „Rücken des Ṛta“: „Aus dem (Himmels)meer treibt der Vena die Woge empor; der Rücken des feuchtigkeitsgeborenen Lieben[5] ist sichtbar geworden, auf dem Rücken des Ṛta auf der Höhe erglänzend; dem gemeinsamen Bette jauchzten die Weibchen zu. Dem gemeinsamen (Kalbe) zubrüllend standen die vielen Mütter des Kalbes aus dem gemein-

---

[1] Das in ⟨⟩ Stehende (mit der folgenden Anm.) nach einem Konzeptfragment.

[2] Man beachte, daß in der Verbindung mit *ṛtásya yóni* niemals *sad* oder ein anderes Verbum mit *áva* vorkommt, wie das in Verbindung mit *dróṇa, kaláśa* und *vána* der Fall ist: 9,96,13 *áva dróṇāni ghṛtávanti sīda*; 9,75,3 *áva dyutānáḥ kaláśām̐ acikradat*; 9,7,3 *vṛ́ṣā́va cakradad váne*; 9,74,1 *śíśur ná jātó 'va cakradad váne*; 9,86,31 *vṛ́ṣā váneṣv áva cakradad dhárih*; 9,107,22 *vṛ́ṣā́va cakrado váne*.

[3] Über beide nichts in KN Mat.

[4] Vgl. 5,45,10; 7,60,4: *ā́ sū́ryo aruhac chukrám árṇaḥ*.

[5] *nabhojā́ḥ* mit Pischel zu *venáḥ* zu ziehen lehnt Geldner mit Recht ab. Natürlich kann es (Wackernagel III § 65 c β) als nom. sing. n. zu *pṛṣṭhám* gehören (Geldner: „Hypallage für: des wolkengeborenen (Somas) Rücken“); aber wäre es nicht noch einfacher, nach W. § 65 c δ einen gen. sing. *-jāḥ* parallel zu *haryatásya* anzunehmen?

samen Nest; auf dem Rücken des Ṛta schreitend lecken die Stimmen am süßen Amṛta."[1] Mit den *vráḥ* wie den *mātáraḥ* wie den *váṇīḥ*[2] sind natürlich die Himmelsflüsse gemeint, für die ja auch der Ausdruck *samāná yóni* charakteristisch ist. Schon Oldenberg (Noten) hat das *ṛtásya sánāv ádhi* von Str. 3 dem *náke* von 6 gleichgesetzt (vgl. oben S. 73ff.).

Neben dem *ṛtásya sánāv ádhi viṣṭápi* von 10, 123, 2[3] steht einfaches *ṛtásya viṣṭápam* in 9, 34, 5: „Nach dem Rücken des Ṛta hin melken die Pṛṣṇisöhne den schönen, liebsten Opfertrank."[4] Dies zu verstehen helfen die oben S. 104 angeführten Stellen AV. 4, 27, 4 und Kauś. 3, 3, wonach die Maruts das Regenwasser zunächst von der Erde in den Himmel befördern und dann von dort auf die Erde fallen lassen. An unserer Stelle ist es nur nicht das Wasser der irdischen Meere, das sie in den Himmel emporheben, sondern der Soma, der ja, wie wir wissen, ganz normal von der Opferstätte emporgesandt wird, um das himmlische Becken zu füllen, aus dem der Regen kommt. *ṛtásya viṣṭáp* ist also auch hier praktisch ein Synonym für das himmlische Meer bzw. den *ṛtásya yóni*.

Ist der Sitz, die Stätte des Ṛta das himmlische Somabecken, so ist es ohne weiteres verständlich, daß 9, 74, 4 der Soma *ṛtásya nā́bhi*, der Mittelpunkt oder die Heimstätte des Ṛta, genannt wird: „Aus der beseelten Wolke wird Butterschmalz und Milch gemolken; die Heimstatt des Ṛta, der Göttertrank, wird geboren."[5]

Der Ausdruck *ṛtásya nā́bhi* erscheint noch einmal in dem Lied an die beiden Opferwagen, 10, 13. Es heißt dort Str. 3 nach dem wegen des dunklen Wortes *rúp* nicht sicher deutbaren Pāda *páñca padā́ni rupó ánv aroham*: „Mit dem Gelübde[6] gehe ich dem vierspurigen

---

[1] *samudrā́d ūrmím úd iyarti venó nabhojā́ḥ pṛṣṭhā́m haryatásya darśi | ṛtásya sā́nāv ádhi viṣṭápi bhrā́ṭ samānā́m yónim abhy ànūṣata vráḥ || samānā́m pūrvī́r abhí vāvaśānā́s tíṣṭhan vatsásya mātáraḥ sánīḷāḥ | ṛtásya sā́nāv ádhi cakramāṇā́ rihánti mádhvo amṛ́tasya vā́ṇīḥ.*

[2] Zu den *váṇīḥ* vgl. S. 681ff.

[3] Dem *ṛtásya sā́nāv ádhi viṣṭápi* formal genau parallel ist *nā́kasya pṛṣṭhé ádhi viṣṭápi* AV. 18, 4, 4, ohne daß man natürlich hieraus (und aus dem häufigen *nā́kasya pṛṣṭhé*, oben S. 75ff.) etwa eine Gleichung *ṛtá* = *nā́ka* ableiten dürfte.

[4] *abhī́m ṛtásya viṣṭápaṃ duhaté pṛśnimātaraḥ | cā́ru priyátamaṃ havíḥ.*

[5] *ātmanván nábho duhyate ghṛtám páya ṛtásya nā́bhir amṛ́taṃ ví jāyate.* — Diese Stelle und 10, 13, 3 nicht KN; in Mat. zu 9, 74, 4: „also Amṛta (Soma) ist Nabel des *ṛta*. Also = *ṛtásya yóni*?"

[6] Nach H. P. Schmidt („*vratá*" S. 69) bedeutet das Gelübde, „daß der Dichter bei der Heranführung der Havirdhāna-Wagen sich verpflichtet, nur vierstollig zu singen."

(Wagengeleise) nach; mit der Silbe bilde ich dieses nach; ich läutere es im Nabel des Ṛta.“[1] Nach Oldenbergs von Geldner übernommener einleuchtender Erklärung bedeutet b, daß der Priester dem vierspurigen (*cátuṣpadī*) Geleise mit einem vierstolligen (*cátuṣpadī*) Vers folgt. Zu d bemerkt Geldner: „Sāy. deutet dies auf das Läutern des Soma in der Seihe. Oder sonst eine Lustration? Oldenberg verweist recht ansprechend auf ApŚ. 11,6,13, wonach in die Räderspuren der Havirdhānas — als Pflaster für die Erde — ein Goldstück gelegt wird.“ Die Erklärung dürfte wesentlich einfacher sein. Sie wird gerade durch den Ausdruck *ṛtásya nábhau* geliefert: Die Läuterung erfolgt eben durch das in b umschriebene Lied bzw. durch den kraft seiner Vierstolligkeit wirkenden Analogiezauber der „Nachbildung“. Das läuternde Lied, das nachbildende Akṣara, ist aber *ṛtá*: also kann der Dichter sagen, er nehme die Läuterung „im Mittelpunkt, an der Heimstätte des Ṛta“ vor. Daß damit sehr wohl die himmlische Stätte des Ṛta gemeint sein kann, zeigt etwa 1,22,14, wo es von den Sängern auf dem irdischen Opferplatz heißt, daß sie Milch und Schmalz von Himmel und Erde mit ihren Liedern an der ewigen Stätte des Gandharven, also sicherlich einem himmlischen Ort, lecken[2].

6. Himmel und Erde an der Stätte des Ṛta

Offensichtlich[3] nur von einem Ort im Universum, nicht von der Opferstätte kann die Rede sein, wenn wir dreimal Himmel und Erde an der Stätte des Ṛta finden. 10,65,8 heißt es von ihnen: „Die ringsum wohnenden uralten Eltern, die zusammen wohnenden,

---

[1] *cátuṣpadīm ánv emi vraténa | akṣáreṇa práti mima etā́m ṛtásya nā́bhāv ádhi sám punāmi.* Die Str. ist AV. 18,3,40 geändert in: *tríṇi padā́ni rupó ánv arohac cátuṣpadīm ánv aitad vraténa | akṣáreṇa práti mimīte arkám ṛtásya nā́bhāv abhí sám punāti* (*tríni* statt *páñca* nach Geldner „wohl mit Bezug auf die Schritte Viṣṇus“).

[2] *táyor íd ghṛtávat páyo víprā rihanti dhītíbhiḥ | gandharvásya dhruvé padé.*

[3] Die bisher noch nicht besprochenen Vorkommen von *ṛtásya yóni* (3,54,6; 10,65,8; 10,68,4; 10,85,24) und *ṛtásya sádana* usw. (7,36,1; 7,53,2; 3,55,12,14; 10,100,10; 10,111,2) sind weder in Bd. I noch in KN behandelt und ließen sich auch nicht überzeugend in den bisherigen Zusammenhang eingliedern. Nur zu 7,36,1; 7,53,2; 10,68,4; 10,85,24; 10,100,10 finden sich in Mat. (z.T. veraltete und nicht mehr brauchbare) Bemerkungen und Übersetzungen, worauf im folgenden jeweils hingewiesen ist; für die übrigen Stellen steht lediglich auf Grund von oben S. 26 (und implicite auf Grund der in KN folgenden Ausführungen über *ṛtásya yóni* = Opferstätte in jungvedischen Texten im Gegensatz zum ṚV.) fest, daß Lüders sie alle auf die himmlische Stätte des Ṛta bezog und die Bedeutung

herrschen an der Stätte der Wahrheit; Himmel und Erde, gleicher Satzung folgend, lassen für Varuṇa, den Büffelstier, Milch samt Schmelzbutter schwellen.“[1] Das gleiche wie hier *ṛtásya yónā kṣayataḥ* bedeutet in 3,54,6 *ṛtásya yónā víghṛte mádantī*, „die sich *víghṛte* an der Stätte der Wahrheit erfreuen.“[2]

Nach diesen beiden Stellen muß auch 7,53,2 beurteilt werden: „Die erstgeborenen Eltern macht euch geneigt mit neuen Liedern an dem Sitze des Ṛta; kommt zu uns, Himmel und Erde, mit dem göttlichen Volke.“[3] Die beiden ersten Pādas übersetzt Geldner: „Lasset den beiden Erstgeborenen, den Eltern, den beiden Sitzen der Wahrheit, mit euren neuesten Lobreden den Vortritt!“ Er faßt also *sádane* als Dual, was auch Oldenberg (Noten) unter Hinweis auf die Behandlung des *sádane* als *pragṛhya* „durchaus glaublich“ fand. Aber es heißt sonst wohl von den verschiedensten Gottheiten, daß sie an der Stätte der Wahrheit weilen, sich dorthin begeben oder von dort her kommen; nie jedoch wird eine Gottheit selbst als Stätte des Ṛta bezeichnet. Man wird daher kaum bezweifeln, daß auch in 7,53,3 ganz wie in 10,65,8 und 3,54,6 vielmehr vom Aufenthalt von Himmel und Erde am Sitz des Ṛta die Rede ist.

7. *ṛtásya yónau sukṛtásya loké*

In dem Hochzeitsliede 10,85 wird in Str. 24[4] zu der Braut beim Lösen ihrer Zöpfe (zum Zeichen der Trennung von den Eltern) gesagt: „Ich löse dich von Varuṇas Fessel, mit der dich band der holde Savitṛ. An die Stätte des Ṛta, in die Welt der Guttat versetze

---

„Opferstätte“ für den ṚV. in keinem Falle anerkannte. — Außer Betracht bleiben kann AV. 20,34,12, eine zwischen ṚV. 2,12,11 und 12 eingeschobene Strophe. Hier steht in Whitneys Text: *yáḥ śámbaraṃ paribhávaṃ chácībhir yónāv ṛtásyā́pibat sutásya*, aber die Hss. lesen *pariyatarakṣasībhir yo vā kṛkatsnṛāpi°* (sic). Trifft die Textherstellung der Herausgeber das Richtige, so ist gesagt, daß Indra an der himmlischen Stätte des Ṛta aus dem Somabecken trank.

[1] *parikṣítā pitárā pūrvajā́varī ṛtásya yónā kṣayataḥ sámokasā | dyā́vāpṛthivī́ váruṇāya śávrate ghṛtávat páyo mahiṣā́ya pinvataḥ.*

[2] Geldner: „im Schoße (Mittelpunkt) des Gesetzes schwelgen“. Für *víghṛte* stellt G. die Übersetzungen „gesondert“ oder „mit verschiedenem Schmalz“ zur Wahl. Für die Auffassung von *ṛtásya yóni* ist dies unerheblich, ebenso wie die Deutung des Himmel und Erde erschauenden *kaví* (*kavír nṛcákṣā abhí ṣīm acaṣṭa ṛtásya yónā víghṛte mádantī*) auf die Sonne (Sāyaṇa) oder „einen der in Str. 4 erwähnten Propheten“ (Geldner).

[3] *prá pūrvajé pitárā návyasībhir gīrbhíḥ kṛṇudhvaṃ sádane ṛtásya | ā́ no dyāvāpṛthivī daívyena jánena yātam* (Übersetzung nach Mat.).

[4] 10,85,24[a-c] = AV. 14,1,19[a-c].

ich dich unversehrt zusammen mit deinem Gatten.“[1] Hier erscheint *ṛtásya yóni*, wie das danebenstehende *sukṛtásya loké* zeigt, einfach als eine poetische Umschreibung für „Himmelswelt“, und so gibt denn auch Geldner zu seiner Übersetzung „in die Wiege des Gesetzes, in die Welt der Guttat“ die Erklärung: „im höchsten Himmel (bildlich)“, unter Hinweis auf V. 20 des gleichen Liedes, wo der Wagen, den die Braut besteigt, als „Welt der Unsterblichkeit“ bezeichnet wird[2].

8. *ṛtásya yóni* im Vala-Mythus

Im Zusammenhang mit dem Vala-Mythus erscheint *ṛtásya yóni* in 10,68,4: ⟨„Den[3] *ṛtásya yóni* mit *mádhu* überflutend, hervorbringend Feuerschein wie die Sonne vom Himmel, aus Felsen die Kühe ziehend spaltete Bṛhaspati der Erde die Haut gleichsam mit Wasser.“[4] Hier kann unmöglich *ṛtásya yóni* etwa die Opferstätte sein, die mit Met besprengt wird. Es ist die Schilderung der Weltgewinnung oder Weltschöpfung, wo Bṛhaspati den himmlischen Ozean füllt, die Sonne strahlen und die Wasser der Erde quellen läßt. *mádhu* ist hier also in dem Sinne von Wasser gebraucht.⟩

9. *ṛtásya sádana* und *kóśa*

In 10,100,10 befindet sich am oder im *ṛtásya sádana* ein *kóśa*[5]: „Ihr Rinder, fresset euch auf der Weide Kraft und Fett an, die ihr am Sitz des Ṛta in der Kufe gesalbt werdet. Ein Leib sei des (andern)

---

[1] *prá tvā muñcāmi váruṇasya pā́sād yéna tvā́badhnāt savitā́ suśévaḥ | ṛtásya yónau sukṛtásya loké 'riṣṭāṃ tvā sahá pátyā dadhāmi.*

[2] In Mat., die übrigens für die Interpretation nichts ergeben, verweist Lüders „zu *sukṛtásya loké*“ auf TB. 3,7,8,2 *suvarge loke yajamānaṃ hi dhehi.*“

[3] Das in ⟨⟩ Stehende wörtlich aus Mat. Die wiedergegebene Notiz gehört in den Rahmen von Untersuchungen über *mádhu* (vgl. S. 339 ff.) und gibt daher keine klare positive Erklärung des *ṛtásya yóni*; es kann aber wohl nicht zweifelhaft sein, daß nach Lüders' Auffassung in der hier vorliegenden Form des Vala-Mythus so wie die Wasser und die Himmelslichter auch der *ṛtásya yóni*, das himmlische Quellbecken, sich in der Valahöhle befindet. Nach Geldner „befruchtet Bṛhaspati den Opferplatz (*ṛtásya yóni*) mit der wiedergewonnenen Milch“ („*mádhu* Milch und Regen“).

[4] *āpruṣāyán mádhuna ṛtásya yónim avakṣipánn arká ulkā́m iva dyóḥ | bṛ́haspátir uddhárann áśmano gā́ bhúmyā udnéva ví tvácam bibheda.*

[5] Die folgende Übersetzung aus Mat., wo hinter „Ṛta“: „(G. Opferordnung)“ und hinter „Kufe“: „(G. mit Soma)“ eingefügt ist; die Übersetzung ist die Geldnersche bis auf die Ersetzung von „der (Opfer)ordnung“ durch „des Ṛta“. Lüders' Auffassung der Stelle ergibt sich aus S. 382: „Daß auch der Kośa in 10,100,10 der himmlische Kośa ist, kann erst später gezeigt werden.“ Die Ausführungen, auf die hier verwiesen wird, sind nicht erhalten;

Leibes Heilmittel.“[1] Geldner faßt den Sitz des Ṛta als den „Sitz der Opferordnung“, also den Opferplatz auf und erklärt die Salbung der Kühe in der Kufe als den Zusatz der Mischmilch zum Soma, wobei er für den 3. Pāda auf Sāyaṇa verweist, nach dem die Milch eine Arznei für den Somasaft sei. Danach wäre also die Strophe eine Bitte um das Gedeihen der irdischen Rinder auf der Weide mit der Motivierung, daß deren Milch als Mischmilch beim Soma-Opfer verwendet werden soll. In der langen Reihe von Anrufungen aller möglichen Gottheiten, aus denen das Viśvedeva-Lied 10,100 besteht, wirkt diese Anrede an die Rinder auf der Weide immerhin befremdlich, ganz abgesehen von der etwas gewundenen Motivierung und der Gezwungenheit von Sāyaṇas Erklärung des 3. Pāda. Viel wahrscheinlicher ist es doch, daß mit dem Kośa, wie an so vielen Stellen (vgl. S. 380 ff.), auch hier das himmlische Somabecken gemeint ist, das ja mit dem „Sitz des Ṛta“ identisch ist, während als „Kühe“ die Himmelsflüsse bezeichnet sind, die in dem Somabecken entspringen. Dann haben wir die gewöhnliche Bitte um Regen vor uns: die Himmelsflüsse sollen aus dem himmlischen Quellbecken Kraft und Fülle schöpfen, um entsprechend reichen Regen spenden zu können (wozu wiederum die Stärkung dieses Quellbeckens durch das Somaopfer beiträgt). Für diese Deutung spricht auch die in der folgenden Strophe (10,100,11) sich findende Erwähnung des „zum Ausgießen vollen himmlischen Euters“[2], das ja wiederum nur ein anderer Ausdruck für das himmlische Quellbecken, den Sitz des Ṛta, ist (vgl. S. 384 ff.). Ob mit den „Leibern“, von denen der eine des andern Heilmittel sein soll, Quellbecken und Ströme oder die Ströme und die menschlichen Beter gemeint sind oder wie sonst der 3. Pāda von 10,100,10 zu deuten ist, bleibt dabei für die Erklärung des *ṛtásya sádana* als himmlischer Kośa gleich.

10. Die Stätte des Ṛta als Ausgangspunkt dichterischer Inspiration und Ort mystischer Schau

Zweimal erscheint der „Sitz des Ṛta“ als Ausgangspunkt der dichterischen Inspiration. 7,36 beginnt mit den Worten: *prá bráhmaitu sádanād ṛtásya*; Geldner übersetzt: „Die feierliche Rede

---

wie weit der folgende Interpretationsversuch das von Lüders Beabsichtigte trifft, muß dahingestellt bleiben.

[1] *ûrjaṃ gāvo yávase pínvo attana ṛtásya yáḥ sádane kóśe aṅgdhvé | tanûr evá tanvò astu bheṣajám á sarvátātim áditiṃ vṛṇīmahe.*

[2] *pūrṇám ûdhar divyáṃ . . . siktáye.*

soll vom Sitz der Wahrheit hinausgehen" und macht zu „Sitz der Wahrheit" die Fußnote: „dem Opferplatz". 10,111,2 heißt es: *ṛtásya hí sádaso dhītír ádyaut*; Geldner: „Denn vom Sitze der Wahrheit her ist die Erkenntnis aufgeblitzt", mit dem Kommentar: „*ṛtásya* nach beiden Seiten zu konstruieren . . . Der Sitz der Wahrheit ist der Opferplatz oder das Herz. Die Erkenntnis der Wahrheit ist der dichterische Gedanke des Sehers." Gewiß scheint in 7,36,1 die Auffassung „mein Lied soll jetzt vom Opferplatz hinausgehen" zunächst sehr naheliegend; aber in 10,111,2 ergibt doch auch Geldners Wortlaut „. . . ist die Erkenntnis aufgeblitzt" einen viel besseren Sinn, wenn man *ṛtásya sádas* als den Sitz der Wahrheit im höchsten Himmel versteht, und sicher ist das auch in 7,36,1 vorzuziehen[1]. Man vergleiche dazu noch 3,39,2, wo das Lied (*dhíḥ*) genannt wird *diváś cid á pūrvyá jáyamānā*, „einst aus dem Himmel geboren"[2].

Es bleiben noch zwei Erwähnungen des „Sitzes des Ṛta" in den Strophen 12 und 14 des schwierigen Rätselliedes 3,55. In beiden

---

[1] Die abschließende Interpretation dieser Stelle hat neuerdings Thieme gegeben (ZDMG 102, S. 112): „Wenn RV VII 36 anhebt: *prá bráhmaitu sádanād ṛtásya*, „Hervorkommen soll das *bráhman* aus dem Sitz der Wahrheit", so ist damit unmißverständlich die Vorstellung gegeben, daß der kosmische Ursprung nicht nur der Wahrheit, sondern auch der heiligen Dichtkunst, die der Wahrheit zu ihrer wunderbaren Wirkung verhilft, der höchste Himmel ist. Denn der höchste Himmel ist der „Sitz der Wahrheit" (Lüders, Varuṇa I 24f.). Zugleich aber meint der Dichter sicherlich mit „Sitz der Wahrheit" sein eigenes Denken, sein *mánas*, in welchem er die Formulierung der Wahrheit geschaffen hat. Sein Dichten ist nur die Wiederholung der Urschöpfung der Wahrheitsformulierung en miniature. Deshalb heißt es I 164, 35[d] *brahmáyáṃ vācáḥ paramáṃ vyòma*, „dieser Dichter ist der höchste Himmel der Rede".

[2] Zitat und Übersetzung aus Mat. zu 7,36,1. Die ganze Str.: *diváś cid á pūrvyá jáyamānā ví jágṛvir vidáthe śasyámānā | bhadrá vástrāṇy árjunā vásānā séyám asmé sanajá pítryā dhíḥ*, wird von Geldner übersetzt: „Noch vor Tag geboren, frühwach, beim Opfer abwechselnd vorgetragen, in schöne, helle Gewänder gekleidet ist dies unsere in alter Zeit entstandene väterliche Dichtung." Für seine Übersetzung des 1. Pāda beruft sich Geldner auf Sāyaṇa und bemerkt, sie sei wegen 1,60,2[c] wohl besser als „vom Himmel vor Zeiten geboren". 1,60,1 berichtet, wie Mātariśvan den Agni dem Bhṛgu als Habe gebracht hat (*rātím bharad bhṛ́gave mātaríśvā*); dann heißt es 2[c,d]: *diváś cid pūrvo ny àsādi hótāpṛ́cchyo viśpátir vikṣú vedhā́ḥ*, was Geldner übersetzt: „Noch vor Tag wurde der Hotṛ eingesetzt, der ratbefragte Clanherr unter Clangenossen der Meister." Aber dem Zusammenhang mit Str. 1 wird Ludwigs Übersetzung „vom Himmel selber her hat er als erster Hotar Platz genommen" viel besser gerecht; und in 3,39,2 spricht nicht nur das von Geldner nicht beachtete *á* (*diváś cid á*) ganz entschieden für Lüders' Auffassung (die auch Ludwig vertritt: „Vom Himmel her die Erste geboren"), sondern vor allem der letzte Pāda der Strophe, der das Lied als *sanajá pítryā* bezeichnet.

Fällen ist die Erklärung der Rätsel selbst ungewiß, während mit dem „Sitz des Ṛta“ deutlich dessen himmlische Stätte gemeint ist. Str. 12 wird von Geldner wiedergegeben: „Wo die beiden immermelken Kühe, Mutter und Tochter, gemeinsam (das Kalb) säugen, rufe ich die beiden am Sitze der Wahrheit an.“[1] Er bemerkt dazu: „*ṛtásya sádasi* ist wohl doppelsinnig vom Standort der beiden Göttinnen und dem des Dichters gebraucht.“ Dieser Doppelsinn, nämlich die Beziehung auch auf den Standort des Dichters, könnte nur insofern beabsichtigt sein, als der Dichter sich im Geist an den Standort der Göttinnen (vermutlich Nacht und Morgen) — also an deren himmlische Stätte — versetzte. Dies wird vielleicht dadurch nahegelegt, daß er in Str. 14 seinem nicht sicher lösbaren Rätselspruch die Bemerkung anfügt (Geldner): „ich durchwandere als Wissender die Stätte der Wahrheit“[2], was Geldner richtig mit „nämlich im Geiste“ erklärt; der Dichter begründet also seine rätselhaften Aussagen mit ihm gewordener Schau an himmlischer Stätte.

Von einer ähnlichen Schau sprechen auch die im Ausdruck eng verwandten beiden Stellen 10,5,2: *ṛtásya padáṃ kaváyo ní pānti* und 10,177,2: . . . *manīṣấm ṛtásya padé kaváyo ní pānti*.[3] Es ist sicher nicht zu rechtfertigen, wenn Geldner an diesen beiden Stellen *ṛtásya padé* verschieden übersetzt: „Die Seher hüten der Wahrheit Spur“ und „diese . . . Erkenntnis hüten die Seher an der Stätte der Wahrheit“. Daß nur die zweite Übersetzung von *ṛtásya padá* richtig sein kann, zeigt klar die einzige weitere Stelle, an der der Ausdruck erscheint; 4,5,9 heißt es von der mit dem Opferfeuer identifizierten Sonne (Geldner): „Dies [das Opferfeuer] ist jenes große Antlitz der großen (Götter) [d.h. die Sonne], welchem vorangehenden die morgendliche Kuh [die Morgenröte] nachfolgt. Ich fand das an der Stätte der Wahrheit erstrahlende (Antlitz) im Verborgenen, das eilig gehende, eilige.“[4] Hier wird deutlich von dem gemeinsamen himmlischen Aufenthalt von Sonne und Ṛta gesprochen, und den gleichen himmlischen Ort muß *ṛtásya padá* auch an den beiden eben genannten Stellen bezeichnen.

---

[1] *mātấ ca yátra duhitấ ca dhenú sabardúghe dhāpáyete samīcí | ṛtásya té sádasīḷe antár.*

[2] *ṛtásya sádma ví carāmi vidvấn.*

[3] Beide Stellen, ebenso wie 4,5,9, nicht in KN Mat.

[4] *idám u tyán máhi mahấm ánīkaṃ yád usríyā sácata pūrvyáṃ gaúḥ | ṛtásya padé ádhi dīdyānaṃ gúhā raghuṣyád raghuyád viveda.*

Von den drei Strophen des Liedes 10,177 ist die erste bereits oben S. 300 eingehend besprochen worden. Es wird in ihr gesagt, daß die als Vogel (*pataṃgá*) bezeichnete Sonne von den Weisen im Himmelsmeer erschaut wird. Die dritte Strophe steht als Str. 31 in dem großen Rätsellied 1,164, wo sie von Geldner auf den Prāṇa gedeutet wird; er übersetzt: „Ich sah den Hirten auf seinen Wegen hin und her gehen ohne zu rasten. Er hüllt sich in (die Gewässer), die in gleicher und in entgegengesetzter Richtung laufen und bewegt sich hin und her in den Geschöpfen.“[1] Dazu die Note: „Sāy. dagegen bezieht die Str. auf den Sonnengott und ihm folgen die neueren Erklärer. Jedenfalls ist sie in diesem Sinne schon frühzeitig umgedeutet worden.“ Wie immer man sich hinsichtlich der Deutung der Strophe in 1,164 entscheidet, in 10,177 geht auch sie ganz zweifellos wie Str. 1 auf die Sonne, nicht, wie Geldner meint, auf den Prāṇa. Was aber bedeutet dann die zweite Strophenhälfte? Sie ist nur zu verstehen, wenn man annimmt, daß die Sonne von 10,177 mit Agni identisch ist, aber nicht wie in 4,5,9 mit dem Opferfeuer, sondern mit dem Agni, der, wie später zu zeigen, in allen Menschen wohnt, mit der Vāc identifiziert wird und die Rede in den Menschen entstehen läßt (s. unten S. 629)[2]. Unter dieser Annahme wird nun auch Str. 2 verständlich, die Geldner so übersetzt: „Der Vogel trägt im Geiste die Rede, diese verkündete der Gandharva im Mutterleib. Diese aufblitzende, sonnenhafte (?) Erkenntnis hüten die Seher an der Stätte der Wahrheit.“[3] Die Strophe setzt das „innere Licht“, den Agni = Vāc im Herzen des Kavi, mit dem Sonnen-Agni im Himmelsmeer gleich und besagt im letzten Grunde, daß dem Dichter die Inspiration von der himmlischen Stätte der Wahrheit zufließt, wie wir es oben S. 610f. aus 7,36,1 und 10,111,2 gelernt haben.

Diese Interpretation von 10,177,2 wird gestützt durch 10,5,2. Hier ist in der unmittelbar vorangehenden Strophe (10,5,1; vgl.

---

[1] *ápaśyaṃ gopā́m ánipadyamānam ā́ ca párā ca pathíbhiś cárantam | sá sadhrīcīḥ sá viṣūcīr vásāna ā́ varīvarti bhúvaneṣv antáḥ.*

[2] Diese Auffassung berührt sich, wie man sieht, mit der Geldners, nach der der „Vogel“ das „innere Licht der seherischen Erkenntnis und Erleuchtung im Herzen“ ist; bei Geldner fehlt nur die Erkenntnis, daß dieses „innere Licht“ über das Zwischenglied Agni mit der Sonne identifiziert wird, von der in Str. 1 und 3 auch in ihrer makrokosmischen Form gesprochen wird. Immerhin meint auch Geldner, Sūrya möge „das sichtbare Symbol dieses inneren Lichtes sein“.

[3] *pataṃgó vā́cam mánasā bibharti tā́ṃ gandharvò 'vadad gárbhe antáḥ | tā́ṃ dyótamānāṃ svaryàm manīṣā́m ṛtásya padé kaváyo ní pānti.*

S. 305, 386, unten S. 629) ebenfalls von dem Agni die Rede, der „aus unserm Herzen spricht“, und im letzten Pāda geht Agni nach der mitten in den Brunnen niedergesetzten Stätte des Vogels, d.h. der Sonne. Str. $2^{c,d}$ heißt es dann: „Die Kavis hüten die Stätte der Wahrheit, sie haben die höchsten Namen ins Verborgene gelegt.“[1] Das berührt sich eng mit der oben S. 527 behandelten Stelle 10,45,2, wo der Dichter sich rühmt, Agnis „höchsten Namen, den geheimen“ zu kennen und „den Born, aus dem du hergekommen bist“. Ohne Zweifel ist das *ṛtásya padá* von 10,5,2 identisch mit dem *padáṃ véḥ* der vorhergehenden Strophe, und beide bezeichnen den Himmelsborn, in dem der Sonnen-Agni wie das Ṛta ruhen.[2]

11. *ṛtásya yóni* in jungvedischen Texten auch = „Opferplatz“

Die Untersuchung sämtlicher Belegstellen hat somit ergeben, daß nirgends eine Notwendigkeit besteht, unter dem „Sitz“ oder der „Stätte des Ṛta“ das Opfer oder die irdische Opferstätte zu verstehen: in ṚV. und AV. hat der Begriff des Ṛta mit dem Opfer überhaupt nichts zu tun. Es ist auch beachtenswert, daß im Nirukta *ṛtásya yóni* zwar, wie wir sahen, wohl unter den Namen des Wassers, aber nicht unter denen des Opfers erscheint.

Dagegen wird allerdings in jungvedischen Texten der Ausdruck *ṛtásya yóni* teilweise übertragen für die irdische Opferstätte gebraucht. ŚBr. 1,3,4,16 heißt es: „Er berührt (die Opfergaben) mit den Worten (VS. 2,6): ‘Fest haben sie sich gesetzt’, denn fest haben sie sich gesetzt, ‘auf die Stätte des Ṛta’; das Opfer wahrlich ist die Stätte des Ṛta, denn beim Opfer setzten sie sich.“[3] Ebenso ist in Str. 6 des Āprī-Liedes für den Aśvamedha: „Euch beide Uṣas (d.h. Nacht und Morgen) mache ich hier auf der schön-goldenen schön-

---

[1] *ṛtásya padáṃ kaváyo ní pānti gúhā námāni dadhire párāṇi.*

[2] Vgl. dazu noch 3,5,5: *páti ... padáṃ véḥ* (oben S. 303) und 3,5,6 *ghṛtávat padáṃ véḥ* (S. 304. 680).

[3] *so ’bhimṛśati | dhruvā asadann iti, dhruvā hy asadann, ṛtasya yonāv iti, yajño vā ṛtasya yonir, yajñe hy asadan.* Es ist aber aufschlußreich, daß die gleiche Stelle unmittelbar darauf auch Viṣṇu kurzerhand mit dem Opfer gleichsetzt, weil er, der im höchsten Himmel weilt, die dort hinaufgesandten Opfergaben beschützen soll: *tā viṣṇo pāhi, pāhi yajñaṃ, pāhi yajñapatim iti ... yajño vai viṣṇus, tad yajñāyaivaitat sarvaṃ paridadāti guptyai, tasmād āha tā viṣṇo pāhīti.*

gezierten Stätte des Ṛta sitzen“[1] mit dem *ṛtásya yóni* natürlich der Opferplatz gemeint. Daß er diese Bezeichnung nur erhält, weil er als Symbol der himmlischen Stätte des Ṛta betrachtet wird, zeigt das Beiwort *suhiraṇyé*, das (vgl. S. 379) nicht für eine irdische, wohl aber für die himmlische Stätte passend und kennzeichnend ist, die ja auch 9,64,20 „golden“ genannt wird (oben S. 603).

Die gelegentliche übertragene Verwendung des Ausdrucks „Stätte des Ṛta“ zur Bezeichnung der Opferstätte in jungvedischen Texten ändert aber nichts daran, daß die eigentliche „Stätte der Wahrheit“ im höchsten Himmel ist. Das wird nachdrücklich bestätigt dadurch, daß in der späteren Kosmologie als höchste der sieben übereinander liegenden Weltschichten durchweg der „*satyaloka*“, die „Welt der Wahrheit“, erscheint[2]. Daß dieser *satyaloka* die direkte Fortsetzung des alten *ṛtásya sádas* ist, hat schon Geldner (Glossar S. 39r.) richtig erkannt, ohne jedoch aus dieser Erkenntnis die vollen Konsequenzen zu ziehen[3].

---

[1] VS. 29,6, Kāṇva-Rez. 31,6; TS. 5,1,11,3; MS. 3,16,2 (= S. 184,9); KS. Aśvam. grantha 6,2: *uṣásā vāṁ suhiraṇyé suśilpé ṛtásya yónā(v) ihá sādayāmi.*

[2] Kirfel, Kosmographie S. 6: „Die letzte Stufe in dieser Entwicklung sind dann die sieben Weltschichten oder Sphären, wie sie Muṇḍaka-Up. I, 2, 3 bereits angedeutet und TA. X, 27, 28, Nādabindu-Up. 3,4 und Aruṇeya-Up. 1 und in der ganzen jüngeren Literatur ausdrücklich genannt werden, nämlich *bhūrloka, bhuvarloka, svarloka, maharloka, janarloka, tapoloka* und *satyaloka*.“ Das Material über *satyaloka* in den Purāṇas findet man bei Kirfel S. 128 und 142.

[3] Er setzt s. v. *ṛtá* an: „k) *ṛtásya sádas, sádana, sádman* α) die Stätte des Glaubens, Opferhaus, Opferstätte ... β) der unsichtbare Teil des Himmels (der spätere *satyaloka*) ...“ — Ein sehr altes Konzeptblatt mit späteren Nachträgen enthält das Folgende: „Der höchste Himmel, der in ewigem Lichtglanze strahlt, würde also im Veda der Schoß, der Sitz der Wahrheit heißen. Das mag zuerst befremdend erscheinen. Aber es findet seine volle Bestätigung durch die spätere Mythologie. Der höchste Himmel ist auch später der *satyaloka*, was nichts anderes heißen kann als „Welt der Wahrheit“. Also auch hier ist *ṛtá* = *satya*. — Im Taittirīya-Āraṇyaka und den Upaniṣads werden häufig sieben Welten unterschieden, eine höher als die andere, *bhūr, bhuvar, svar, mahar, janar, tapas, satyam* oder *satyaloka*. Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Up. 5,7. Nādabindu-Up. 3,4. Āruṇeya-Up. 1 (wo auch sieben nach unten gehende Welten genannt werden). Taitt. Ār. 10, 27—28. Sieben Welten, aber nicht aufgezählt, auch Muṇḍaka-Up. 1,2,3. — Caland, Altind. Toten- u. Bestattungsgebr. p. 47: „Nach Baudhāyana (*prayoga* u. *paddhati*) und Gautama wird Gold (oder geschmolzene Butter) auf die sieben Öffnungen des Hauptes gelegt mit den sieben großen Worten *bhūḥ bhuvaḥ suvaḥ mahaḥ janaḥ tapaḥ satyam*.“ — *sapta vai devalokāḥ* AB. 2,17,12. — Es gibt daneben Varuṇaloka. — TāB. 1,2,2 die Somapriester setzen sich links gegangen hinter den südlichen *havirdhāna*: *ṛtasya sadane sīdāmi*. — Die Identität von *ṛtasya sadas* und *satyaloka* hat Geldner erkannt, ohne die Konsequenzen zu ziehen.“

XII. DIE „KÜHE“ UND DIE „MILCH DES ṚTA“[1]

⟨Sind[2] die himmlischen Wasser die Geburtsstätte, das Heim des Ṛta, so konnte es nicht ausbleiben, daß man auch andere Ausdrücke für sie prägte, die sie als Trägerinnen, ja als Erzeugerinnen des Ṛta kennzeichnen. 1,144,2[3] heißt es von Agni: „Ihm brüllten des Ṛta Melkerinnen zu an der Stätte des Gottes, an (seinem) Sitze sich herumschließend. Als er verteilt am Schoße der Wasser wohnte, da sog er die Kräfte ein, um die er angegangen wird.“

Man hat die *ṛtásya dohánāḥ* auf mannigfache Weise gedeutet. Graßmann sieht in ihnen „die Melker heilgen Opfertrankes“, Oldenberg „die Melkungen des Ṛta“, was eine Bezeichnung der Opferspeise sein soll. Allein die zweite Hälfte der Strophe zeigt doch deutlich, daß der Dichter mit seinen Gedanken bei dem Agni in den Wassern ist, und Sāyaṇa hat daher, wie schon Ludwig bemerkt hat, in der Sache vollkommen recht, wenn er *ṛtásya dohánāḥ* durch *udakasya dhārāḥ* erklärt. *dohána* wird immer von Kühen gebraucht im Sinne von „Milch gebend“, und es sind auch hier die Himmelswasser als Kühe gedacht, die das Ṛta als ihre Milch spenden[4].

[Der erste Pāda von 1,144,2: *abhím ṛtásya dohánā anūṣata*, „ihm brüllten die Kühe des Ṛta zu“, kehrt wörtlich in 9,75,3 wieder, wo die Fortsetzung *ádhi tripṛṣṭhá uṣáso ví rājati*, „der Dreirückige durchleuchtet die Morgenröten“ (vgl. S. 708), zeigt, daß nur der himmlische Soma gemeint sein kann.]

Wie hier die Himmelswasser *ṛtásya dohánāḥ*, so werden sie in [der schon oben S. 164 behandelten Stelle] 1,73,6 noch deutlicher *ṛtásya dhenávaḥ* genannt: „Denn laut brüllend schwollen die euterversehenen, dem Himmel gehörenden Milchkühe der Wahrheit. Um Wohlwollen bittend, flossen die Ströme zusammen aus dem Jenseits durch den Fels.“⟩ Die gleiche Bezeichnung für die Himmelsströme erscheint 9,77,1. Es heißt dort von Soma: „Dieser honigversehene

---

[1] Hierüber nichts in KN.

[2] In ⟨⟩ Konzeptfragment, mit Zusätzen des Hrsg. in [].

[3] [Vgl. oben S. 591; die von der dortigen abweichende Übersetzung ist hier beibehalten.]

[4] [Auf der Rückseite des Konzepts steht:] „Milch fließt in himmlischen Strömen. Nun fragte man weiter, wo kommt diese Milch her? Milch muß von Kühen kommen, also müssen im Himmel Kühe sein. So entsteht die Vorstellung von Himmelskühen, die aber oft mit der von Milchströmen zusammenfließt. — Diese Himmelskühe beeinflussen dann wieder die Sprache inbetreff der Milchzusätze beim Somaopfer, die dann ebenfalls Kühe genannt werden. — Danach ist vielleicht der Abschnitt über *ṛtásya dhenávaḥ* etc. etwas umzuändern.“

hat aufgebrüllt im Kośa, Indras Vajra, herrlicher als herrlich. Zu ihm strömen die gutmilchenden (Kühe) des Ṛta, schmalztriefend, brüllend wie Kühe mit ihrer Milch.“[1] Zweifellos spricht der erste Pāda von einem Vorgang auf der irdischen Opferstätte. Es läge daher nahe, in den Kühen die irdische Mischmilch zu sehen, die ja oft „Kühe“ genannt wird. Auch dann aber würde sich die Bezeichnung als „Kühe des Ṛta“ nur daraus erklären, daß diese irdischen Milchströme beim Opfer Repräsentanten der Himmelsströme sind[2]. Oben S. 247—253 wurden die zahlreichen Stellen gesammelt, in denen die den Soma in sich aufnehmenden, ihm zuströmenden, zubrüllenden Himmelsflüsse Kühe genannt werden; hierhin gehört auch 9,77,1.

Zur Bezeichnung der Himmelsströme als „Kühe des Ṛta“ paßt es, wenn der Regen, der ja (oben S. 116ff.) aus dem Himmelswasser kommt und geradezu „himmlisches Wasser“, ja in 5,63,5 *diváḥ páyaḥ*, „die Milch des Himmels“ genannt wird, 1,79,3 als *ṛtásya páyaḥ*, „die Milch des Ṛta“ bezeichnet ist; die Strophe hat uns bereits oben S. 466 f. beschäftigt.

⟨In[3] 3,55,13 heißt es, daß die *iḷā* von der Milch des Ṛta anschwoll, *ṛtásya sā́ páyasāpinvatéḷā*, und wie später gezeigt werden soll, geht

---

[1] *eṣá prá kóśe mádhumāṁ acikradad índrasya vájro vápuṣo vápuṣṭaraḥ | abhī́m ṛtásya sudúghā ghṛtaścúto vāśrā́ arṣanti páyaseva dhenávaḥ.* — Eine ganz andere Bedeutung hat *ṛtásya sudúghā* in 10,43,9. Dort heißt es von Agni: *bhūyā́ ṛtásya sudúghā purāṇavát*, „er möge in alter Weise eine gutmilchende (Kuh) des Ṛta sein“. Das kann nur bedeuten, daß Agni als Hotṛ reichlich gute Lieder produzieren oder eingeben soll.

[2] Vgl. oben S. 248 Anm. 4.

[3] In ⟨ ⟩ der Anfang eines Konzeptblattes aus einer Materialsammlung über *iḷā*. Die Fortsetzung lautet: „In V.14 heißt es, daß sie sich zu Füßen in die vielgestaltigen Formen kleidet (*pádyā vaste pururûpā vápūṃṣi*), was ich auf die unter dem Einfluß des Regens auf der Erde aufsprießende Vegetation beziehe. Mir scheint, daß sie aus demselben Grunde in 10,70,8 *íḷā devī́ ghṛtápadī*, die Göttin Iḷā mit dem fetttriefenden Fuße, genannt wird. Diese Göttin wird aber dann doch wohl dieselbe sein wie die in 7,16,8 *ghṛtáhastā* genannte: *yéṣām íḷā ghṛtáhastā duroṇá ā́ṁ ápi prātā́ niṣī́dati | tā́ṁs trāyasva sahasya druhó nidáḥ*, „in deren Wohnstatt Iḷā mit den fetttriefenden Händen in Fülle sich niederläßt, die schütze, du starker (Agni) vor Lug und Tadel“. Der Satz würde bei dieser Auffassung im Grunde eine doppelte Bitte enthalten, daß die Göttin, die den himmlischen Regen spendet, das Haus besuchen und daß Agni seine Bewohner beschützen möge. Unmöglich ist es freilich nicht, in diesem Falle die *íḷā ghṛtáhastā* auf die Opferspende zu beziehen und die erste Zeile der Strophe auf die Frommen zu beziehen, in deren Hause reichlich Spenden dargebracht werden. — Stammt der Regen aus der *iḷā* des Himmels, so muß diese im untersten Teile des Himmels sein. Bei einer Dreiteilung des Himmelsstromes müßte also *íḷā* die Bezeichnung des untersten Stromes sein, und auf einen solchen Gegensatz zu andern Himmelsströmen

auch hier die *iḷā*, wie besonders auch V. 14 zeigt, auf das Wasser des Himmelsstromes, das als Regen herniederströmt.〉[1]

Von der Milch des Ṛta ist vielleicht auch 8, 6, 19 die Rede: *imáṣ ta indra pṛśnayo ghṛtáṃ duhata āśíram | enáṃ ṛtásya pipyúṣīḥ. enáṃ* ist wohl verderbt; die zahlreichen Verbesserungsvorschläge (s. Oldenberg, Noten) überzeugen so wenig wie die Beziehung eines (ausnahmsweise nicht enklitischen) acc. fem. *enáṃ* auf *āśíram* (Geldner: „diese scheckigen Kühe geben für dich, Indra, Schmalz, Milch, diese (Milch) der (Opfer)ordnung, die davon voll sind.“) Die genaue Beziehung bzw. Bedeutung des *ṛtásya* bleibt daher unklar[2].

Dunkel bleibt endlich auch 10, 31, 11: *utá káṇvaṃ nṛṣádaḥ putrám āhur utá śyāvó dhánam ádatta vājí́ | prá kṛṣṇáya rúśad apinvatódhar ṛtám átra nákir asmā apīpet.* Die zugrunde liegende Geschichte erscheint zwar auch 1, 117, 8, aber die beiden Stellen genügen nicht, die, mit Geldner zu reden, „dunkle Sage“ in einer Form zu rekonstruieren, die 10, 31, 11^{c,d} verständlich machte. Geldner übersetzt: „Und sie sagen, daß Kaṇva des Nṛṣad Sohn ist, und der dunkelbraune (oder: dem Śyāva gehörige) Renner erhielt den Preis. Für Kṛṣṇa (Schwarz) schwoll das weiße Euter an; keiner hat dabei

---

scheint auch in 3, 55, 13 hingewiesen zu sein, wo von ihr gesagt wird, daß sie das Kalb einer andern (*anyásyā vatsám*), sicherlich Agni als den Sproß des höchsten Himmelsstromes, leckt.“

[1] [Geldner übersetzt: „Die Iḷā schwoll von Milch der Wahrheit“ und bemerkt zu der Strophe: „Nach Sāy. wäre ‘die andere’ die Erde, ihr Kalb Agni, die brüllende Kuh der donnernde Himmel, die *íḷā* in c wieder die Erde. Doch will Agni zu dem regnenden Himmel nicht recht passen. Eher Wolke, Erde, Soma und *ṛtásya páyaḥ* der Regen wie in 1, 73 [lies: 79], 3. Will man aber die Einheit des Kalbes in 12—14 festhalten, so könnte die brüllende und leckende Kuh die *íḷā*, d. h. der prasselnd ins Feuer gehende Schmalzguß sein, das Kalb der anderen der Agni als Kind der *aráṇi*.“]

[2] Sicher aber ist die Strophe neben 8, 7, 10 zu stellen, wo von den Maruts gesagt wird: *tríṇi sárāṃsi pṛśnayo duduhré vajríṇe mádhu | útsaṃ kávandham udríṇam.* Geldner übersetzt: „Drei Seen voll des Süßen haben die Pṛśnis für den Keulenträger aus sich melken lassen, den Quell, den wassergefüllten Schlauch.“ Bei dieser Konstruktion bleiben aber die Akkusative *útsaṃ kávandham udríṇam* grammatisch in der Luft hängen; auch Geldners deutsche Wiedergabe ist grammatisch nicht verständlich. Die S. 385 gesammelten Stellen, besonders 1, 64, 6: *marútaḥ . . . útsaṃ duhanti stanáyantam ákṣitam*, und 8, 7, 16: *útsaṃ duhánto ákṣitam*, legen nahe, in 8, 7, 10 *duduhré* mit doppeltem Akkusativ zu konstruieren: „Drei Teiche voll Madhu haben die Pṛśnis (Maruts) dem Vajraträger gemolken aus dem Brunnen, der wassergefüllten Tonne“ (vgl. S. 386). Ließe sich in 8, 6, 19^{c} statt *enáṃ* ein passender acc. plur. finden (*enāḥ, etāḥ* „Hirschkühe“??), so könnte man auch *pipyúṣīḥ* als acc. fassen und in Analogie zu 8, 7, 10 übersetzen: „Diese Pṛśnis melken für dich, Indra, Schmalz und Milch aus den strotzenden . . . des Ṛta.“

für ihn die Wahrheit anschwellen lassen.“ Was Geldner in seinen Noten vermutet und aus Sāyaṇa zitiert, bringt keine Klarheit. Man wird sich mit der Feststellung begnügen müssen, daß *ṛtá* in einem nicht näher bestimmbaren Zusammenhang mit einem milchstrotzenden Euter erscheint.

XIII. DAS MATERIALISIERTE ṚTA ALS LICHTERSCHEINUNG

〈Das[1] im höchsten Himmel materialisierte Ṛta hat sich der Inder offenbar als eine strahlende Lichtmasse gedacht; *ṛtásya jyótiṣas pátī*, „die Herren der Wahrheit, des Lichtes“, werden Mitra und Varuṇa 1,23,5 genannt[2]; die unmittelbare Nebeneinanderstellung von *ṛtá* und *jyótis* läßt darauf schließen, daß die beiden Wörter auf ein und dasselbe Objekt gehen.〉 Die strahlende Lichtmasse des Ṛta ist aber sicher auch gemeint mit dem „goldenen“ in 1,139,2: „Als ihr da, Mitra und Varuṇa, das Unwahre von dem Wahren wegnahmt mit dem euch eigenen Eifer, dem euch eigenen Eifer der Verstandeskraft[3], da sahen wir in euren Sitzen das goldene, nicht nur[4] mit den Gedanken, im Geiste, mit den eigenen Augen, mit den eigenen Augen des Soma.“[5] Geldner will zu *hiraṇyáyam* nach 5,62,8 *gártam* ergänzen und übersetzt: „den goldenen (Stuhl)“; viel näher liegt, nach dem *ṛtā́d* zu Anfang der Strophe vielmehr *ṛtám* zu ergänzen: der Sänger hat visionär das goldene Ṛta geschaut, als Mitra und Varuṇa von ihm das verhüllende Nicht-Ṛta wegnahmen. „Mit den eigenen Augen des Soma“ soll wohl heißen „so wie Soma es ge-

---

[1] In 〈〉 der (ergänzte) Anfang eines stark beschädigten Konzepts auf einen Briefumschlag von 1922 (Fortsetzung des gleichen Konzepts die Behandlung von 4,40,5 weiter unten). Die Stelle 1,23,5 fehlt in KN; dort heißt es: „In der späteren Zeit *satya* mit Sonnenlicht verglichen. Aber auch ṚV. geradezu *ṛta* als *jyotiḥ* angesehen“, worauf die Stellen 1,139,2; 6,51,1; 4,40,5; 9,108,8 folgen.

[2] [Anm. d. Hrsg.: AV. 6,36,1 heißt Agni so: *ṛtā́vānaṃ vaiśvānarám ṛtásya jyótiṣas pátim | ájasraṃ dharmám īmahe.*]

[3] Geldner übersetzt: „Willenskraft“; KN: „*dakṣa* nie Willenskraft, diese Übersetzung ist höchstens vereinzelt für *kratu* zulässig.“

[4] So KN. Geldner: „wenn auch nur.“

[5] *yád dha tyán mitrāvaruṇāv ṛtā́d ádhy ādadā́the ánṛtaṃ svéna manyúnā dákṣasya svéna manyúnā | yuvór itthā́dhi sádmasv ápaśyāma hiraṇyáyam | dhībhíś caná mánasā svébhir akṣábhiḥ sómasya svébhir akṣábhiḥ.*

wöhnlich sieht", doch könnten die „Augen des Soma" schließlich auch der Rauschtrank sein[1].

6,51,1 wird die Sonne das Antlitz des Ṛta genannt: „Dort geht auf das große liebe Auge des Mitra und Varuṇa, das untrügliche; das reine, gern gesehene Antlitz des Ṛta hat beim Aufgang wie ein Goldschmuck des Himmels aufgeleuchtet."[2] Die Sonne ist also hier das der Welt zugewandte Antlitz der Wahrheit. Dazu stimmt die wiederholte Aussage späterer Texte, die das *satya* einfach mit der Sonne gleichsetzen: „Was die Wahrheit ist, das ist die Sonne dort", heißt es ŚBr. 6,7,1,2 und Bṛh. Up. 5,5,2[3], und ŚBr. 14,1,2,22 sagt das gleiche: „Wahrheit ist er, der dort glüht."[4] Nach anderer Anschauung aber ist noch nicht die Sonne selbst die Wahrheit, sondern diese ist noch hinter der Sonne, die als eine goldene Schale sie verhüllt; daß sie ihm im Tode sichtbar werde, darum bittet der Sterbende in dem Spruche Bṛh. Up. 5,15,1 (= Īśop. 15; vgl. Maitr. Up. 6,35):

„Mit einer Schale ganz aus Gold der Wahrheit Antlitz ist verdeckt;
Die heb hinweg, o Pūṣan, mir, auf daß ich schaue wahrheitstreu."[5]

Die Bezeichnung der Sonne als „Antlitz des Ṛta" verhilft zum Verständnis des im ṚV. zweimal begegnenden Ausdrucks *pratná rétas*. In der bereits oben S. 322ff. übersetzten und besprochenen Strophe 8,6,30 wird die aufgehende Sonne genannt „das morgendliche Licht vom uralten Samen, das jenseits des (sichtbaren) Himmels entflammt wird"[6]. Hier kann mit dem „uralten Samen" nur das Ṛta gemeint sein, das mit dieser Bezeichnung als der uranfängliche Urgrund der Welt, als das Urprinzip gekennzeichnet ist. Die gleiche Bedeutung hat *pratná rétas* aber auch in der ebenfalls schon oben (S. 528f.) behandelten Strophe 3,31,10. Geldner gibt hier die Worte *páyaḥ pratnásya rétaso dúghānāḥ* wieder: „indem sie die Milch des alten Samens melkten" und bemerkt dazu: „d.h. ihre alten Kühe melkend." Aber was gemeint ist, zeigt der folgende Pāda, der fortfährt: „beide Welten machte glühend ihr Geschrei." Die

---

[1] So KN.

[2] *úd u tyác cákṣur máhi mitráyor áṁ éti priyáṃ váruṇayor ádabdham | ṛtásya śúci darśatám ánīkaṃ rukmó ná divá úditā vy àdyaut.* Geldner übersetzt *ṛtásya . . . ánīkam* mit „Bild des Gesetzes".

[3] *tad yat (tat) satyam asau sa ādityaḥ.*

[4] *satyam eṣa ya eṣa tapati.*

[5] *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitaṃ mukham | tat tvaṃ pūṣann apāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye.*

[6] *pratnásya rétaso jyótiḥ . . . vāsarám, paró yád idhyáte divá.*

Aṅgiras singen also Kultlieder, und eben diese Tätigkeit wird bezeichnet als das Melken der Milch des alten Samens, d.h. des Ṛta[1].

Wird nun das Ṛta als strahlende Lichtmasse im höchsten Himmel vorgestellt, so liegt seine Identifizierung mit der Sonne nahe genug. Mit der Sonne identifiziert werden aber auch zwei große Götter, die ihrerseits wieder zum Ṛta in enger Beziehung stehen: Agni und Soma; „die Wesensgleichheit Agnis mit der Sonne", formulierte Oldenberg (Rel. d. Veda[4] S. 108), „genauer die Geltung der Sonne als einer Erscheinung Agnis ist unzweifelhaft vedisches Dogma". Die — ebenso wie bei Agni — auf dem gemeinsamen Aufenthalt im himmlischen Wasser beruhende enge Beziehung von Soma und Sonne, die schließlich bis zur Identifizierung beider führt, ist oben S. 256ff. eingehend aufgezeigt worden. Da nun auch das Ṛta sich im Himmelsborn befindet, so kann es bei der bekannten vedischen Neigung zu Identifizierungen nicht wundernehmen, daß so wie die Sonne auch Agni und Soma mit dem Ṛta identifiziert werden. Die Stellen, die Soma mit dem „Großen Ṛta" gleichsetzen, sind schon oben S. 581f. angeführt worden; die Identität des *ṛtám bṛhát* mit

[1] Die beiden Stellen 8,6,30 und 3,31,10 folgen in KN (unter der Überschrift „Der alte Same = Ṛta") erst nach der Behandlung von *prathamajā́ ṛtásya*. Nach der Übersetzung von 10,82,5 heißt es abschließend: „Sie melken aus dem Ṛta ihre Lieder. Ṛta als Urprinzip." — Nicht erwähnt wird die (auch in Mat. nicht behandelte) Stelle 3,58,1: *dhenúḥ pratnásya kā́myaṃ dúhānāntáḥ putráś carati dákṣiṇāyāḥ*. Geldner ergänzt zu *kā́myam* nach 5,19,4 *dugdhám*, zu *pratnásya* nach 3,31,10 *rétasaḥ* und übersetzt: „Die Milchkuh des alten (Samens) gibt ihre beliebte Milch; der Sohn der Dakṣiṇā macht seinen Gang zwischen (Himmel und Erde)." Er bemerkt dazu: „Der Sinn absichtlich verschleiert. Jedenfalls ist von drei Morgengöttern die Rede. Die Kuh in a gibt die Milch zum Gharmatrank oder zum Soma. Oder ist hier *dhenúḥ* Bild für die Opferrede? Der Sohn der Dakṣiṇā in b ist Agni." — Wenn 3,31,10 in der Tat die Ergänzung von *rétasaḥ* und *dugdhám* (oder *páyaḥ*?) nahelegt, so wäre doch auf Grund dieser Parallele *pratnásya* (*rétasaḥ*) nicht (wie Geldner tut) mit *dhenúḥ*, sondern mit *kā́myam* (*páyaḥ*) zu verbinden. Da ferner einerseits die Dichtung sehr oft mit einer Milchkuh verglichen wird (s. z.B. Geldners Fußnoten 1 und 2 zu 3,57), anderseits die Dichter von ihren Erzeugnissen besonders gern zu Anfang der Hymnen sprechen, dürfte Geldners fragend vorgebrachte zweite Deutung von a vorzuziehen sein. Diesem Pāda fehlt ein Verbum finitum, weshalb Geldner das part. *dúhānā* als solches übersetzt. Es dürfte rätlicher sein, vielmehr das *carati* von b auch mit a zu verbinden. Dann ergibt sich auf Grund der Lüders'schen Erklärung von *pratnā́ rétas* die gut dazu stimmende Übersetzung: „Die Milchkuh, die begehrenswerte (Milch) des alten (Samens) melkend, (und) der Sohn der Dakṣiṇā wandert zwischen (Himmel und Erde)." Der Sinn von a ist also: mein Lied steigt zum Himmel empor. Wer der Sohn der Dakṣiṇā ist, ob Agni oder (was Geldner in der Note zu 1 b zur Wahl stellt) der *stóma* von Pāda d, kann in unserem Zusammenhang dahingestellt bleiben.

Agni wird unzweideutig ausgesprochen in 4,40,5, wo die Formen und Aufenthalte Agnis aufgezählt werden in einer Steigerung bis hin zur Wahrheit als dem Höchsten. Geldner übersetzt die Strophe: „Der Schwan, der im klaren (Himmel) sitzt, der Gott, der in der Luft sitzt, der Hotṛ, der auf der Vedi sitzt, der Gast, der im Hause sitzt, der unter Männern sitzt, der auf dem besten Platz sitzt, der (im Schoße) der Wahrheit sitzt, der im Himmel sitzt, der wassergeborene, kuhgeborene, wahrheitsgeborene, felsgeborene, die Wahrheit (selbst)."[1]

XIV. ANSÄTZE ZU PERSONIFIZIERUNG UND KULTISCHER VEREHRUNG DES ṚTA

Trotz solcher Identifizierungen ist es zu einer eigentlichen Personifizierung des Ṛta als des höchsten Prinzips nicht gekommen. Es finden sich allenfalls gewisse Ansätze dazu in einer gelegentlichen Neigung, das Ṛta zu den Kultgottheiten zu zählen. Einige Stellen, in denen dies geschieht, sind bereits oben S. 580 f. bei der Behandlung des „Großen Ṛta" (*ṛtám bṛhát*) zur Sprache gekommen. 4,3,8 erscheint das Ṛta in der langen Aufzählung von Gottheiten (4,3,5—8), hinsichtlich deren der Dichter Agni fragt, was er ihnen über die Sünden der Menschen sagen werde:

> 5. „Wie klagst du, Agni, dies dem Varuṇa, wie dem Himmel, welche Sünde von uns? Wie wirst du (sie) dem huldreichen Mitra sagen, der Erde, was dem Aryaman, was dem Bhaga?
>
> 6. Was, o Agni, der du auf den Feuerstätten groß wirst, was wirst du dem großmächtigen, zum Prunken fahrenden Vāta, dem herumfahrenden Nāsatya, der Wohnstatt (?) sagen, was, o Agni, dem männertötenden Rudra?
>
> 7. Wie wirst du (sprechen) zu dem großen Nahrung bringenden Pūṣan, was zu Rudra, dem gnädigen (?) Opfergabenspender? Welche Befleckung[2] wirst du dem weit-

[1] *haṃsáḥ śuciṣád vásur antarikṣasád dhótā vediṣád átithir duroṇasát | nṛṣád varasád ṛtasád vyomasád abjā́ gojā́ ṛtajā́ adrijā́ ṛtám.*

[2] Graßmanns Verbesserung *répas* für *rétas* des Textes wird von Oldenberg (Noten) angenommen, von Geldner als unnötig abgelehnt; er übersetzt: „Welchen Samen wirst du . . . empfehlen" und verweist auf Viṣṇu als den Samenschützer in 7,36,9; 1,155,3.

schreitenden Viṣṇu melden, welche, o Agni, dem hohen Geschoß?

8. Wie wirst du der Schar der Maruts antworten, dem Ṛta, wie der hohen Sonne, wenn du gefragt wirst, (wie) der Aditi, dem *turá* (?)[1]. Eile zum Ziel, Jātavedas, der du den Himmel kennst!"[2]

Geldner faßt hier *ṛtá* als Adjektiv und übersetzt: „der rechtwandelnden Schar der Marut"; aber *ṛtá* kann im ṚV. nicht Adjektiv sein, wie weiter unten noch genauer zu zeigen sein wird. Das gleiche gilt auch für 1,137,2: „Und für euch beim Erwachen der Morgenröte zugleich mit dem Strahl der Sonne ist er gepreßt, für Mitra und Varuṇa zum Trinken, der Schöne für das Ṛta zum Trinken."[3] Geldner übersetzt hier: „für den Wahrhaften zum Trunke." Die Stelle ist wohl nachgebildet 9,17,8: „Dem Strom der Süßigkeit ströme nach. Mögest du, der Scharfe, dich setzen auf die Stätte, der Schöne für das Ṛta zum Trinken."[4]

Auch die angeführten Stellen berechtigen noch kaum dazu, von einer kultischen Verehrung der Wahrheit im Veda zu sprechen. Immerhin hat man später neben anderen personifizierten Potenzen auch dem Satya Musopfer dargebracht. TB. 3,12,4,2 heißt es: „Zu ihm sprach das Tapas: 'Prajāpati, durch Tapas wahrlich kasteist du dich. Ich wahrlich bin das Tapas. Opfere mir, dann wird dein Tapas in Erfüllung gehen („wahr werden"), die Himmelswelt wirst

---

[1] KN geben für Str. 5—7 nur die Paraphrase: „Alle Götter werden genannt: was wirst du denen allen sagen, was wir für Sünden begangen haben", von Str. 8 die Übersetzung von a, b und dazu die Bemerkung: „*aditi* wird z.T. masc. gebraucht". Ludwig übersetzt in der Tat: „dem schnellen Aditi". Aber die einzige Stelle, die Graßmann für ein Subst. *aditi* „als männliche Gottheit neben Mitra-Varuṇa" anführt (4,39,3) ist mindestens sehr zweifelhaft und wird von Geldner anders aufgefaßt. In 4,3,8 denkt Geldner zunächst an *turá* als Bezeichnung Indras (der in der langen Liste vermißt wird), übersetzt dann aber „dem mächtigen (Himmel)". Für die Auffassung von *ṛtá* in 4,3,8 ist die Übersetzung des *áditaye turáya* ohne Belang.

[2] *kathā́ ha tád váruṇāya tvám agne kathā́ divé garhase kán na ā́gaḥ | kathā́ mitrā́ya mīḷhúṣe pṛthivyaí brávaḥ kád aryamṇé kád bhagā́ya |5| kád dhíṣṇyāsu vṛdhasānó agne kád vā́tāya prátavase śubhaṃyé | párijmane nā́satyāya kṣé brávaḥ kád agne rudrā́ya nṛghné |6| kathā́ mahé puṣṭimbharā́ya pūṣṇé kád rudrā́ya súmakhāya havirdé | kád víṣṇava urugāyā́ya réto brávaḥ kád agne śárave bṛhatyaí |7| kathā́ śárdhāya marútām ṛtā́ya kathā́ sūré bṛhaté pṛchyámānaḥ | práti bravó 'ditaye turā́ya sā́dhā divó jātavedaś cikitvā́n |8|.*

[3] *utá vām uṣáso budhí sākáṃ sū́ryasya raśmíbhiḥ | sutó mitrā́ya váruṇāya pītáye cā́rur ṛtā́ya pītáye.*

[4] *mádhor dhā́rām ánu kṣara tīvráḥ sadhástham ā́sadaḥ | cā́rur ṛtā́ya pītáye.*

du finden.' Er brachte dieses auf acht Schalen verteilte Feueropfer dar: dem Tapas ein Mus, der Zustimmung ein Mus. Darauf wahrlich ging sein Tapas in Erfüllung, er fand die Himmelswelt. In Erfüllung wahrlich geht dessen Tapas, die Himmelswelt findet, wer mit dieser Spende opfert und wer dieses von ihr weiß.“[1] Wörtlich das gleiche wird dann 3,12,4,3—6 von *śraddhā*, *satya*, *manas* und *caraṇa* gesagt, und 7 fährt fort: „Diese (Iṣṭis) namens Apādyā Anuvittayaḥ sind die fünf Tore der Himmelswelt: das Tapas bewacht das erste, die Śraddhā das zweite, das Satya das dritte, das Manas das vierte, das Caraṇa das fünfte. Die Himmelswelt findet, freibeweglich in der Himmelswelt wird, wer mit diesen Iṣṭis opfert und das von ihnen weiß.“[2]

XV. *ṚTÁJĀTA* UND VERWANDTE AUSDRÜCKE; *YAHVÍ ṚTÁSYA MĀTÁRĀ*

In gewissem Sinne von einer Personifizierung des Ṛta könnte man sprechen, wenn Götter oder Menschen als aus oder von ihm geboren bezeichnet werden. Dies trifft besonders auf Agni zu, der sechsmal *ṛtájāta*[3], 1,65,10 *ṛtáprajāta*, 6,7,1 *ṛtá ā́ jātá*, 4,40,5 *ṛtajā́*[4], 6,48,5

---

[1] *taṃ tapo 'bravīt | prajāpate tapasā vai śrāmyasi | aham u vai tapo 'smi | māṃ nu yajasva | atha te satyaṃ tapo bhaviṣyati | anu svargaṃ lokaṃ vetsyasīti | sa etam āgneyam aṣṭākapālaṃ niravapat | tapase carum | anumatyai carum | tato vai tasya satyaṃ tapo 'bhavat | anu svargaṃ lokam avindat | satyaṁ ha vā asya tapo bhavati | anu svargaṃ lokaṃ vindati | ya etena haviṣā yajate | ya u cainad evaṃ veda.*

[2] *tā vā etāḥ pañca svargasya lokasya dvārāḥ | apādyā anuvittayo nāma | tapaḥ prathamāṁ rakṣati | śraddhā dvitīyām | satyaṃ tṛtīyām | manaś caturthīm | caraṇaṃ pañcamīm | anu ha vai svargaṃ lokaṃ vindati | kāmacāro 'sya svarge loke bhavati | ya etābhir iṣṭibhir yajate | ya u cainā evaṃ veda.* — In KN nur die beiden Notizen: „Später werden Mus-Spenden dargebracht, auch der Wahrheit“, und: „Kultische Verehrung der Wahrheit. Im Veda kaum, aber später Mus-Darbringung an *satya*, TBr.“ Damit dürfte obige Stelle gemeint sein. Daneben könnte noch verwiesen werden auf TB. 3,7,2,3.4; dort erscheint ṚV. 3,59,1: *mitró jánān yātayati bruvāṇó mitró dādhāra pṛthivīm utá dyā́m | mitráḥ kṛṣṭī́r ánimiṣābhí caṣṭe mitrā́ya havyā́ṃ ghṛtávaj juhota*, abgeändert zu: *mitro janān kalpayati prajānan ... satyāya havyaṃ ghṛtavaj juhota*, wobei *abhicaṣṭe* vom Kommentar mit *abhitaḥ khyāpayati bodhayati* erklärt wird; d.h. Mitra fordert die Menschen auf, dem Satya Opfer darzubringen.

[3] 1,36,19; 1,144,7; 1,189,6; 3,6,10; 3,20,2; 6,13,3.

[4] Dies wird ŚBr. 6,7,3,11 als *satyajā* erklärt, vgl. oben S. 412.

ṛtásya gárbha, 1,70,7 *ṛtápravīta*[1] genannt wird. *ṛtájāta* heißen aber auch die Maruts (3,54,13; 5,61,14), Soma (9,108,8), die Ādityas (7,66,13), AV. 18,2,15 auch die Ṛṣis und AV. 5,15,1—11 eine Oṣadhi; das gleichbedeutende (stets mit *ṛtapā́* gekoppelte) *ṛtejā́* erscheint 1,113,12 als Beiwort der Uṣas, 6,3,1 und 7,20,6 als Beiwort von Menschen; *ṛtajā́* ist 3,58,8 der Wagen der Aśvins; *ṛtáprajāta* heißt Bṛhaspati (2,23,15), *ṛtásya gárbha* Soma (9,68,5)[2] und Viṣṇu (1,156,3); *ṛtájāta* und *ṛtáprajāta* als Beiwörter des Liedes (*ṛtájātayā girā́* 10,138,2; *dhíyam . . . ṛtáprajātām* 10,67,1) und *prajā́ ṛtásya* als Bezeichnung dafür in 8,6,2 sind bereits oben S. 441 f. zur Sprache gekommen.

Wenn gerade Agni vorzugsweise *ṛtájāta* oder ähnlich genannt wird, so hat das, wie oben S. 436 gezeigt, seinen besonderen Grund darin, daß sein Erscheinen ebensosehr wie von manuellen Handlungen von den dazu gesungenen oder gesprochenen Liedern und Sprüchen bzw. dem in diesen verkörperten Wahrheitsgehalt abhängt. Seine Bezeichnung als *ṛtá(pra)jāta* steht also ganz auf einer Linie mit den noch häufiger erscheinenden Ausdrücken, die, wie wir oben S. 561 sahen, auf die zu seiner Erzeugung aufgewandte Muskelkraft anspielen: *sahojā́*, *sahovṛ́dh*, *sáhaskṛta*, *sáhasaḥ sūnú*, *ūrjó nápāt*, *ūrjáḥ putrá*. Aber ebenso wie Agni zwar am häufigsten, doch nicht allein *ṛtá(pra)jāta* heißt, werden auch andere Götter so wie er, wenn auch seltener, „Sohn der Kraft“ oder ähnlich genannt[3]: *śavaso napātaḥ* werden fünfmal[4] die Ṛbhus angeredet, *nápātā śávasaḥ* sind 8,25,5 Mitra und Varuṇa, Indra heißt 4,24,1 *śávasaḥ sūnú*, 8,90,2 und 8,92,14 *śávasaḥ putrá*. Unter dem Bilde der Kindschaft führt die vedische Sprache den Gott auf den Begriff zurück,

---

[1] Geldner übersetzt: „den zur rechten Zeit geborenen (Keim)“ und bemerkt: „*ṛtápravītam* (vgl. *ṛtáprajāta* AV. 1,11,1) so oder von Ṛta (im kosmischen Sinn) empfangen, also die Idee des *prathamajā́ ṛtásya* 10,5,7.“ Die zweite Erklärung ist die allein mögliche; *ṛtáprajātā* AV. 1,11,1 ist anders zu erklären (oben S. 442). — *ṛtápravīta* nicht in KN Mat.

[2] Auf einem Mat.-Blatt von ca. 1920: „Soma ist aber (wie Agni) der Sproß des Ṛta 9,68,5 *sáṃ dákṣeṇa mánasā jāyate kavír ṛtásya gárbho níhito yamā́ paráḥ*. Da er *kaví* genannt wird und hervorgehoben wird, daß er mit *dákṣa* und *mánas* geboren wird, so könnte man *ṛtá* hier wohl als die Wahrheit des Liedes fassen. Aber vielleicht doch Sproß des Ṛta, weil er mit dem Ṛta zusammenwohnt, an der Stätte des Ṛta geboren wird.“

[3] Zu diesen Ausdrücken vgl. neuerdings J. Gonda, „Some Observations on the Relations between ‘Gods’ and ‘Powers’ in the Veda, a propos of the phrase *sūnuḥ sahasaḥ*“, ’s-Gravenhage 1957. Von den bereits in Bd. I (oben S. 23) vorgetragenen Ansichten von Lüders wird dort keinerlei Notiz genommen.

[4] 1,161,14; 4,34,6; 4,35,1,8; 4,37,4.

den sie als den Grundzug seines Wesens bezeichnen will. Kraft, Stärke ist die Eigenschaft, die vor andern Indras Wesen ausmacht: zehnmal wird er *śávasaḥ páti*, „der Herr der Kraft", genannt — „Sohn der Stärke" meint im Grunde das gleiche und drückt es nur anders aus. Besonders aufschlußreich ist es, wenn Pūṣan, der Gott der Wege und des Reisens, zweimal (1,42,1; 6,55,1) *vimuco napāt*, „Enkel des Ausspannens" angeredet wird. 8,25,5 werden Mitra-Varuṇa genannt *nápātā śávaso maháḥ sūnū́ dákṣasya sukrátū*, „Enkel großer Kraft, Söhne der Tüchtigkeit, von guter Geisteskraft"; 7,66,2 heißen sie *sudákṣā dákṣapitarā*, wobei der zweite Ausdruck sich wie eine Steigerung des ersten ausnimmt; *dákṣapitṝn*, „Söhne der Tüchtigkeit", ist 6,50,2 eines in einer langen Liste lobender Beiwörter der Götter.

Da nun, wie wir oben S. 546 gesehen haben, ihr Versehensein mit der Wahrheit eine der wesentlichsten Eigenschaften der Götter ist, so ist auch für sie die Bezeichnung als „Söhne der Wahrheit" ganz natürlich; und ähnlich wie *sudákṣa* und *dákṣapitṛ* in 7,66,2 verhalten sich in Str. 13 des gleichen Liedes *ṛtávan* und *ṛtájāta*, wenn die Ādityas genannt werden *ṛtávānā ṛtájātā ṛtāvṛ́dho ghorā́so anṛtadvíṣaḥ*. Die umgekehrte Reihenfolge der Beiwörter finden wir in der schon oben S. 550 behandelten Formel AV. 5,15,1—11: *ṛ́tajāta ṛ́tāvari mádhu me madhulā́ karaḥ*. Es ist deutlich, daß das Beiwort *ṛtájāta* nur eine etwas verstärkte Variante von *ṛtávan* ist, daß es also überall stehen könnte, wo wir *ṛtávan* finden, also auch als Beiwort von Menschen.

Im Sinne von „ganz von Ṛta, von Wahrheit durchdrungen" paßt *ṛtá(pra)jāta* natürlich auch ausgezeichnet als Beiwort des Liedes (oben S. 441 f.), ebenso aber auch als solches der Ṛṣis in AV. 18,2,15, wo es übrigens bezeichnenderweise nur Variante für das *ṛtávānaḥ* der ṚV.-Strophe 10,154,4 ist. Wie sehr der Gedanke an das Kultlied dabei mitspielt, zeigt 3,29,15, wo die Lieder dichtenden Kuśikas *prathamajā́ brā́hmaṇo*, „die Erstgeborenen des Zauberliedes", genannt werden[1]. Ähnliches gilt von 3,58,8: „Ihr Aśvins, um euch herum kreisten vielfache Labungen, mit den Liedern wetteifernde, nicht zu verachtende. Euer Wagen, der aus der Wahrheit geborene, zur Eile angetrieben von den Preßsteinen, fährt an einem Tage um Himmel und Erde."[2] Wie hier *ádrijūta* nur poetischer Ausdruck ist

---

[1] Vgl. jetzt die eingehende Behandlung der Stelle durch Thieme, ZDMG 102 S. 110f.

[2] *áśvinā pári vām íṣaḥ purūcír īyúr gīrbhír yátamānā ámṛdhrāḥ | rátho ha vām ṛtajā́ ádrijūtaḥ pári dyā́vāpṛthivī́ yāti sadyáḥ.*

für „angelockt durch den Soma", so spielt *ṛtajá* auf die Lieder an, die als gleich wichtig neben den Opfergaben stehen, mit denen, wie es in der ersten Hälfte der Strophe heißt, die *íṣaḥ* wetteifern, und die den „*ṛta*-geschirrten" (*ṛtayúj*, oben S. 451) Wagen der Götter herbeiziehen.

Eine Verstärkung des gewöhnlichen *ṛtájāta* ist das nur einmal, 4,51,7 als Beiwort der Uṣas, belegte *ṛtájātasatya*, das die Morgenröten wegen der unabänderlichen Sicherheit ihres täglichen Wiedererscheinens als „die echten wahrheitsgeborenen" bezeichnet[1].

Offensichtlich ebenfalls eine Steigerung von *ṛtá(pra)jāta* ist die öfter vorkommende Bezeichnung *prathamajá ṛtásya*, „Erstgeborener der Wahrheit".

Die Rätselstrophe 1,164,37 (= AV. 9,10,15) lautet: „Nicht vermag ich zu erkennen, was das ist, was ich bin; geheimnisvoll, mit

---

[1] Für *ṛtájātasatya* liegt eine Deutung von Lüders nicht vor. In den KN fehlt die Stelle. Sie erscheint auf zwei vor 1923 (Erscheinen von Bd. I der Geldner-Ü) geschriebenen Mat.-Blättern; auf ihnen ist L. über die Bedeutung selbst noch nicht im klaren. Er schreibt: „Die Morgenröten werden in 4,51,7 *ṛtájātasatyāḥ* genannt. Geldner Gl. erklärt das als ein Karmadhāraya: „zur rechten Zeit geboren (pünktlich) und zuverlässig" [Geldner Ü: „die rechtzeitig geborenen und zuverlässigen"]. Graßmann Wtb. „das durch heiliges Werk entsprossene (Gebet) wahr machend" ist vollkommener Blödsinn. Ludwig: „deren Wahrheit aus der heiligen Ordnung entspringt". Der Akzent spricht mehr für ein Bahuvrīhi. Wackernagel vergleichen! (Sāyaṇa: *ṛtārthaṃ yajñārthaṃ jātāś ca tāḥ satyāḥ satyaphalāś* [falsch] *ca*). Jedenfalls werden die Morgenröten „wahr" genannt oder ihnen „Wahrheit" zugeschrieben. Das ganze Lied 4,51 ist eigentlich nur von dem einen Gedanken erfüllt: Die Morgenröten kommen in unabänderlicher Sicherheit jeden Morgen. Darin muß auch das *satya* liegen." — Das Richtige steht bei Oldenberg versteckt in den Noten zu 6,51,10, wo zu der von *ṛtájātasatya* nicht zu trennenden Bildung *vakmarájasatya* bemerkt wird: „Wie *ṛtájātasatya* bedeutet 'in Wahrheit aus dem Ṛta geboren', so scheint hier zu verstehen: 'in Wahrheit Könige der Rede'." Die Übersetzung von *ṛtájātasatya* läßt sich jedoch noch etwas schärfer fassen. Wackernagel II 1 § 95 e erklärt *dṛṣṭa-pūrva* als „'früher gesehen', eig. 'als Gesehener früher'" und führt u. a. noch an Daśak. I, 52, 11 *smaryamāṇa-madhura* „in der Erinnerung süß". Ebenso gebildet ist *ṛtájāta-satya* „als *ṛta*-geboren sich bewährend (*satya*)": durch ihr pünktliches und regelmäßiges Erscheinen erweisen sich die Morgenröten als wirklich und wahrhaft *ṛtájāta*. Zu dieser Auffassung des Kompositums stimmt auch der Akzent: nach § 96a sollen die in § 95 behandelten Komposita in der Regel Vordergliedbbetonung haben. Geldners Übersetzung beruht ersichtlich auf Sāyaṇa, dessen Auflösung des Kompositums er dann auch auf *vakmarájasatya* übertragen hat, obgleich Sāyaṇa dort ganz anders auflöst („die beredten Könige, die wahrhaften", dazu Note: „*vakmarájasatyāḥ*, Sāy.: wahrhaftig gegen die Herren der Rede, die Sänger").

Denken gegürtet gehe ich einher; wenn der Erstgeborene der Wahrheit zu mir kommt, da erlange ich Anteil an dieser Rede.“[1]

Die Strophe ist im einzelnen nicht ganz klar, doch scheint sie von dem Rätsel des Dichtens oder des Redens im allgemeinen zu sprechen. Mit *prathamajā́ ṛtásya* könnte also die Rede, die Vāc, oder auch ein Gott gemeint sein.

Nun ist sonst im ṚV. — was nach dem oben bei *ṛtá(pra)jāta* Festgestellten ganz natürlich erscheint — der *prathamajā́ ṛtásya* Agni. In 10,61,19 bezeichnet er sich selbst so: „Dies ist mein Ursprung, hier ist meine Stätte, diese Götter sind mein, hier bin ich vollständig, der Zweimalgeborene wahrlich, der Erstgeborene der Wahrheit.“[2] Und in 10,5, einem Liede, das in mystischer Weise Agni als die höchste Gottheit feiert, heißt es V. 7: „Er ist das Nichtseiende und das Seiende im höchsten Himmel an der Geburtsstätte der Kunstfertigkeit, im Schoße der Aditi. Unser Agni ist der Erstgeborene der Wahrheit.“[3] Es läge demnach nahe, auch in 1,164,37 in dem *prathamajā́ ṛtásya* Agni zu sehen; und das wird noch wahrscheinlicher angesichts der späteren Identifizierung von Agni und Vāc.

Chānd. Up. 3,13,1—6 handelt von den fünf „Götteröffnungen“ des Herzens und identifiziert diese mit Lebenshauchen, Naturerscheinungen usw. Dabei werden gleichgesetzt: 1. die östliche Öffnung mit *prāṇa*, *cakṣus* und *āditya*; 2. die südliche mit *vyāna*, *śrotra* und *candramas*; 3. die westliche mit *apāna*, *vāc* und Agni; 4. die nördliche mit *samāna*, *manas* und Parjanya; 5. die nach oben gehende mit *udāna*, *vāyu* und *ākāśa*[4].

---

[1] *ná ví jānāmi yád ivedám ásmi niṇyáḥ sáṃnaddho mánasā carāmi | yadā́ mā́gan prathamajā́ ṛtásyā́d íd vācó aśnuve bhāgám asyā́ḥ.* Obige Übers. aus Mat. (dort jedoch „die Erstgeborene . . .“), wo sie mit der Bemerkung eingeleitet wird: „*prathamajā́ ṛtásya*, die Erstgeborene der Wahrheit, wird die Vāc in 1,164,37 genannt.“ KN geben, nach einer Überschrift „*prathamajā́ ṛtásya* = Agni“, die gleiche Übersetzung (bis auf b: „im Verborgenen wandle ich ausgerüstet mit Denken“) und fügen hinzu: „Lösung: Rätsel des Dichtens oder des Redens im allgemeinen. *prathamajā́ ṛtásya* = Rede? = ein Gott?“ — Geldner Ü deutet die Str. auf „das Rätsel des Denkens. Der Mensch schweift mit seinem Denken ungesehen in die Ferne“ und bemerkt zu d: „Die Rede der Wissenden.“

[2] *iyám me nā́bhir ihá me sadhástham imé me devā́ ayám asmi sárvaḥ | dvijā́ áha prathamajā́ ṛtásya.*

[3] *ásac ca sác ca paramé vyòman dákṣasya jánmann áditer upásthe | agnír ha naḥ prathamajā́ ṛtásya.*

[4] *tasya ha vā etasya hṛdayasya pañca devasuṣayaḥ, sa yo 'sya prāṅ suṣiḥ sa prāṇas tac cakṣuḥ sa ādityaḥ . . . atha yo 'sya pratyaṅ suṣiḥ so 'pānaḥ sā vāk so 'gniḥ.*

Daß diese Identifizierung von Vāc und Agni keine bloße Augenblickslaune des Upaniṣad-Verfassers ist, sondern auf alte Vorstellungen zurückgeht, zeigt 10,5,1, wo es von Agni heißt: *asmád dhṛdó bhúrijanmā ví caṣṭe*. Oldenberg (Rel. d. Veda⁴ S. 120) führt diese Stelle als Beleg dafür an, daß Agni „als animalische Wärme, vielleicht auch als Helligkeit des Bewußtseins" in den Menschen wohne und übersetzt sie: „von unserem Herzen aus blickt der Vielgeburtige." Aber *ví cakṣ* hat mindestens in den jüngeren Teilen des ṚV. auch schon die spätere Bedeutung „reden"; so z.B. unzweifelhaft 10,34,13, wo der Spieler sagt: *tán me ví caṣṭe savitáyám aryáḥ*; hier übersetzt Geldner: „Dies tut mir dieser Savitṛ, der Herr, kund", und Thieme („Fremdling" S. 83): „so sagt mir dieser Savitṛ, der des Fremdlings Zuflucht ist." Auch in 1,24,12 ist die Bedeutung „sagen" klar: *tád ín náktaṃ tád dívā máhyam āhus tád ayáṃ kéto hṛdá á ví caṣṭe*, „das sagen sie mir bei Tage, das sagen sie mir bei Nacht; das sagt mir dieser Wunsch aus dem Herzen"[1]. Ein Vergleich dieser Stelle mit 10,5,1 legt den Gedanken nahe, daß der *kéta* eine Manifestation Agnis sein könnte. Sicher aber ist in 10,5,1 zu übersetzen: „Aus unserm Herzen redet der Vielgeborene." Geldner übersetzt: „Der Vielgebärende spricht aus unserm Herzen"; aber *bhúrijanman*, „viele Geburtsstätten besitzend", heißt Agni hier jedenfalls, weil er in vielen bzw. allen Menschen sitzt. Als dieser Agni im Herzen, der „Agni in uns", wird er denn auch 10,5,7 „unser Agni" genannt.

Die zweite Hälfte von 1,164,37 besagt also wahrscheinlich, daß der „Agni im Herzen" die Rede in den Menschen entstehen läßt. Der gleiche Gedanke, mit der gleichen Bezeichnung Agnis als *prathamajā́ ṛtásya*, erscheint auch AV. 2,1,4: *pári dyā́vāpṛthiví sadyá āyam úpātiṣṭhe prathamajā́m ṛtásya | vā́cam iva vaktári bhuvaneṣṭhā́ dhāsyúr eṣá nanv èṣó agníḥ*, „Ich ging herum um Himmel und Erde in einem Tage. Ich nahte mich dem Erstgeborenen der Wahrheit, er der in diesen Wesen weilt mit dem Wunsche zu legen die Rede in den Redner. Ist er nicht Agni?"[2]

---

[1] Auch Geldner übersetzt: „Das sagt mir aus dem Herzen die Erwartung."

[2] Übers. wörtlich aus KN. Whitney übersetzt: ". . . I approached the first-born of righteousness, abiding in beings as speech in the speaker; eager (?) is he; is he not Agni (fire)?" und bemerkt: "The accus. *vā́cam* in c suggests emendation to *-ṣṭhā́m*, in apposition with *prathamajā́m*; but the comm. agrees with Ppp. in reading instead *-jās*, and emendation without any traceable sense to guide us is of no avail." In KN heißt es nach der Übers. von AV. 2,1,4: „AV. 5,1,2. Agni läßt die Rede in den Menschen entstehen. Später sind es auch andere Götter, z.B. Śraddhā, auch Vāk selbst. NB.! Nur als Bewirker der Rede wird Agni so genannt, daher „unser Agni", d.h.

Es ist bemerkenswert, daß jüngere Lieder, aus einer Zeit, die eigentlich schon nicht mehr das Ṛta, sondern andere Begriffe als höchste Mächte verehrt, die Bezeichnung *prathamajā́ ṛtásya* den neuen großen Weltschöpfer-Göttern beilegen[1]. AV. 4,35,1 und 12,1,61, TB. 2,8,1,4 und TA. 2,6,1 wird Prajāpati so genannt[2], und in der mit TA. 2,6,1 bis auf einige Varianten identischen Strophe AV. 6,122,1 steht statt Prajāpati Viśvakarman[3].

Wohl kaum von *prathamajā́ ṛtásya* zu trennen sind die Ausdrücke *prathamajā́ ṛtā́vā* und *prathamajā́ ṛténa*. Ersteres wird (vgl. oben S. 549) 6,73,1 von Bṛhaspati, 10,168,3 von Vāta gebraucht. *prathamajā́ ṛténa* heißen 10,109,1 anscheinend die göttlichen Wasser[4]; und hier liest die entsprechende Strophe AV. 5,17,1 *prathamajā́ ṛtásya*.

Bezeichnen Ausdrücke wie *ṛtájāta*, *ṛtajā́*, *ṛtásya gárbha*, *prathamajā́ ṛtásya* wörtlich Kinder des Ṛta, so ist an sechs Stellen um-

---

Agni in uns. cf. 10,109,1." Dann folgt „Der alte Same = *ṛta*". — AV. 5,1,2 lautet: *ā́ yó dhármāṇi prathamáḥ sasā́da táto vápūṃṣi kṛṇute purū́ṇi | dhāsyúr yóniṃ prathamá ā́ viveśā́ yó vā́cam ánuditāṃ cikéta*. Whitney bemerkt zu 5,1: "The hymn is intentionally and most successfully obscure, and the translation given is in great part mechanical, not professing any real understanding of the sense." Er übersetzt V. 2: "He who first attained the ordinances makes thence many wondrous forms; eager (? *dhāsyú*) he first entered the womb, he who understood speech unspoken." Eine Deutung oder Übersetzung von Lüders liegt, abgesehen von der aus KN zitierten Bemerkung „Agni läßt . . . entstehen" (die sich nicht notwendig auf AV. 5,1,2 bezieht!) nicht vor.

[1] Auf einem Konzeptblatt mit anderen Materialien zu *ṛtá(pra)jāta* usw. steht: „Diese Stellung des Ṛta tritt in gewissen Formeln sogar noch in einer Zeit zutage, die eigentlich schon andere Begriffe als höchste Mächte verehrt. So heißen im AV. die Demiurgen die Erstgeborenen der Wahrheit." Der letzte Satz ist durchgestrichen und geändert in: „So wird Prajāpati in späteren Liedern AV. 4,35,1; 12,1,61. TB. 2,8,1,4. TA. 2,6,1 *prathamajā́ ṛtásya* genannt." Eine Anm. weist dazu auf AV. 6,122,1 (Viśvakarman) hin.

[2] AV. 4,35,1: *yám odanáṃ prathamajā́ ṛtásya prajā́patis tápasā brahmáṇé 'pacat*; 12,1,61 (an der Erde): *yát ta ūnáṃ tát ta ā́ pūrayāti prajā́patiḥ prathamajā́ ṛtásya*; TB. 2,8,1,4: *yó rāyá ī́śe śatadāyá ukthyò yáḥ paśūnā́ṁ rakṣitā́ víṣṭhitānām | prajā́patiḥ prathamajā́ ṛtásya sahásradhāmā juṣatā́ṁ havír naḥ*; TA. 2,6,1: *sá prajānán práti gṛbhṇīta vidvā́n prajā́patiḥ prathamajā́ ṛtásya | asmā́bhir dattam*.

[3] *etám bhāgám pári dadāmi vidvā́n víśvakarman prathamajā́ ṛtásya | asmā́bhir dattam . . .* — *prathamajā́ ṛtásya* erscheint im AV. noch in den nach steigenden Anzahlen geordneten Aufzählungen 8,9,11ff.; V. 16: *ṣáḍ jātā́ bhūtā́ prathamajá ṛtásya ṣáḍ u sā́māni . . .*; V. 21: *aṣṭá jātā́ bhūtā́ prathamajá ṛtásyāṣṭéndra ṛtvíjo daívyā yé . . .* Beide Stellen erscheinen in einer Stellensammlung der Mat. ohne irgendwelche Deutungen oder Bemerkungen.

[4] In KN und Mat. nur die Stellenangabe ohne Bemerkung oder Deutung. Über die Schwierigkeiten von 10,109,1 vgl. Geldners Noten. Es wäre nicht unmöglich, *prathamajā́ ṛtásya* auch hier als Bezeichnung Agnis zu verstehen.

gekehrt von seinen Müttern die Rede. Der offenbar feststehende formelhafte Ausdruck *yahví ṛtásya mātárā*[1] wird dreimal von den beiden Welthälften[2], zweimal von Nacht und Morgen[3] gebraucht; 9,33,5 werden die „Milchkühe", d.h. die Milchströme des Soma im Plural als *yahvír ṛtásya mātáraḥ* bezeichnet[4]. Geldner übersetzt 9,33,5 „die ältesten Mütter und jüngsten (Töchter) der Wahrheit", an den übrigen Stellen „die jüngsten Töchter und Mütter des Gesetzes", wobei 5,5,6 das Wort „und", 9,102,7 das Wort „Töchter", an den übrigen Stellen nichts eingeklammert ist. Abgesehen davon, daß die verschiedene Wiedergabe von *ṛtá* in einem und demselben Ausdruck sicher nicht zu rechtfertigen ist, liegt auch für die Übersetzung „Töchter und Mütter" kein Grund vor. Der Ausdruck *yahví(r) mātárā* (*°raḥ*) dürfte kaum anders aufzufassen sein als etwa *yuvatáyo jánitrīḥ* in 3,54,14 (was Geldner im Text mit „die jungen Frauen, die Gebärerinnen" wiedergibt und in den Noten mit „die jugendlichen Mütter" paraphrasiert) oder *mātá yuvatíḥ* in 5,2,1 (Geldner: „die jugendliche Mutter"); daß *yahví* im wesentlichen ein Synonym von *yuvatí* ist, macht eine Prüfung der Belege von *yahú*, *yahvá*, *yahví*, *yahvátī* so gut wie sicher[5]. Die verschie-

---

[1] Über *yahví ṛtásya mātárā* enthalten die KN nichts. Auf einem Mat.-Blatt von 1922 steht u. a.: „Dreimal werden die beiden Welthälften als die Mütter des *ṛtá* bezeichnet: Die beiden Welthälften werden nicht nur in 6,17,7 *devápatre*, deren Söhne die Götter sind, genannt; hat der Dichter, der den Ausdruck *yahví ṛtásya mātárā* geschaffen, die Absicht gehabt, sie dadurch auch als die Erzeuger des Ṛta hinzustellen? Mir scheint das zweifelhaft . . . Dazu kommt, daß auch die Kühe, d.h. die Milchströme des Soma, 9,33,5 mit dem selben Ausdruck belegt werden (*yahvír ṛtásya mātáraḥ*). Auf keinen Fall können wir daraus folgern, daß jene Milchkühe oder deren Prototyp im Himmel danach als der eigentliche Ursprung des Ṛta bezeichnet werden; jene Kühe sind nur . . ."

[2] 9,102,7; 10,59,8 (*ródasī*); mit der leichten Variierung *ródasī . . . pratné mātárā yahví ṛtásya* 6,17,7.

[3] 1,142,7 (*náktoṣā́sā*); 5,5,6 (*doṣā́m uṣā́sam*).

[4] 9,33,4,5: *tisró vā́ca úd īrate gā́vo mimanti dhenávaḥ | hárir eti kánikradat || abhí bráhmīr anūṣata yahvír ṛtásya mātáraḥ | marmṛjyánte diváḥ śíśum.* Geldner übersetzt das: „Dreierlei Reden heben an, die Milchkühe brüllen, wiehernd geht der Falbe. Die Beterinnen schrien dazu, die jüngsten Töchter und die Mütter der Wahrheit; sie putzen des Himmels Kind." Es kann kaum zweifelhaft sein, daß vielmehr *bráhmīḥ* als Adjektiv auf die *gā́vo dhenávaḥ* von Str. 4 zu beziehen ist. Über das nur hier belegte *bráhmī* vgl. Oldenbergs Noten zur Stelle.

[5] Wackernagel-Debrunner schreiben II 2 § 702b: „*yahvá* (Bedeutung?) (seltener *yahú*: gAw. jAw. *yazu-* „der jüngste", v. *yahvátī-*)." *yaho* ist 8,4,5 Anrede Indras; 8,60,13 wird Agni *sáhaso yahúḥ* genannt, und sechsmal (1,26,10; 1,74,5; 1,79,4; 7,15,11; 8,19,12; 8,84,5)wird er *sahaso yaho* angeredet. Geldner übersetzt 8,4,5 „o jüngster Indra" und gibt *sahaso yaho*

denen „Mütter des Ṛta" werden also nicht paradoxisch gleichzeitig seine Töchter genannt, sondern nur als „junge Frauen" bezeichnet. Daß dies mit den *gávo dhenávaḥ* des Soma geschieht, wird man um so weniger auffällig finden, als sie wahrscheinlich als irdische Entsprechungen der himmlischen Milchfluten, der Himmelsflüsse, betrachtet sind; aber auch die Benennung von Himmel und Erde, von Nacht und Morgen als „junge Frauen" entspricht durchaus vedischem Sprachgebrauch. Himmel und Erde werden 1,185,5 *yuvatí sámante svásārā jāmí*, 3,54,7 *svásārā yuvatí*, 6,49,2 und 10,3,7 einfach *yuvatyóḥ* genannt, und in dem Totenlied 10,18 heißt in Str. 10 die *bhúmi* eine *yuvatíḥ*; 1,62,8 werden Nacht und Morgen (*aktóṣá*) als *punarbhúvā yuvatí* bezeichnet. Schwerer ist zu sagen, inwiefern nun Himmel und Erde, Nacht und Morgen und die Milchströme des Soma „Mütter des Ṛta" sein sollen. Man wird immerhin darauf hinweisen dürfen, daß Himmel und Erde, und nur sie, das Beiwort *devápatre* erhalten (siebenmal), daß sie 1,185,6 *devánāṃ jánitrī*[1], 7,97,8 die *jánitrī* des *devá* Bṛhaspati[2], 3,31,12 und 10,110,9 einfach *jánitrī* genannt werden; gelten sie also ganz geläufig als Mütter der Götter, so kann ein dichterischer Einfall sie wohl auch zu Müttern des, wie wir sahen, öfters mit den Göttern in einer Reihe aufgeführten Ṛta machen. Bei Nacht und Morgen wird man daran denken, daß in ihrer unverbrüchlichen Abwechslung ja ebenso wie etwa im Erscheinen der Uṣas oder dem Strömen der Flüsse das Walten der

---

(*°huḥ*) mit „jüngster (Sohn) der Kraft" wieder — zweifellos richtig; *sahaso yaho* (*°huḥ*) erscheint ausnahmslos am Pāda-Ende mit doppeljambischer Kadenz und ist also nichts als eine metrisch bedingte Variante für das häufigere *sahasaḥ sūno*. *yahvá* ist in 15 seiner 21 Belege Beiwort Agnis, wozu man vergleiche, daß Agni 41mal *yáviṣṭha*, 15mal *yáviṣṭhya* genannt wird; bis auf einen einzigen Fall (10,143,2 *átriṃ yáviṣṭham*) sind diese beiden Beiwörter ihm allein vorbehalten. *yahví* und *yahvátī* werden außerhalb des Ausdrucks *yahví ṛtásya mātárā* fast nur von Strömen bzw. den Wassern gebraucht, wobei die Beziehung auf die Himmelsströme in mehreren Fällen durch den Zusatz von *diváḥ* oder *saptá* verdeutlicht wird (vgl. oben S. 154); nur 4,13,3 werden die *harítaḥ* des Sūrya *yahví* genannt, und 5,41,7 ist *yahví diváḥ* Attribut zu *uṣásānáktā*. Die Bezeichnung der Flüsse, besonders der Himmelsflüsse, als junge Frauen ist aber ganz gewöhnlich, vgl. z.B. 3,1,6, wo die himmlischen Ströme in derselben Strophe *divó yahvíḥ* und *yuvatáyaḥ sáyonīḥ . . . saptá váṇīḥ* heißen.

[1] Geldner übersetzt die Worte *urví sádmanī bṛhatí ṛténa huvé devánām ávasā jánitrī*: „Die beiden breiten, hohen Wohnstätten rufe ich ordnungsgemäß, die Erzeugerinnen mit Vergunst der Götter", er verbindet also, sicher zu Unrecht, *devánām* mit *ávasā* statt mit *jánitrī*. Im übrigen vgl. zu der Stelle oben S. 566.

[2] *devī́ devásya ródasī jánitrī bṛ́haspátiṃ vāvṛdhatur mahitvá́.*

kosmischen Wahrheit sich manifestiert — wobei aber die Frage unbeantwortet bleibt, warum dann nicht z. B. auch Uṣas allein einmal als Mutter des Ṛta bezeichnet wird. Unklar bleibt überhaupt, wofür zuerst die dualische Formel *yahví ṛtásya mātárā* geprägt wurde, von der der einmalige Plural in 9, 33, 5 offenbar nur eine gelegentliche sekundäre Abwandlung darstellt. Die Übertragung der Bezeichnung „jugendliche Mütter des Ṛta" auf die Milchströme des Soma läßt sich allenfalls damit rechtfertigen, daß die himmlischen Milchströme, die Prototypen der irdischen, so wie den Soma auch das materialisierte Ṛta enthalten.

XVI. *ṚTÁ* UND *SATYÁ*

An allen bisher behandelten Stellen war *ṛtá* neutrales Substantiv; die von Geldner öfters gegebene adjektivische Übersetzung erwies sich als irrig oder mindestens nirgends notwendig. Das gleiche gilt von einigen wenigen noch nicht behandelten Stellen[1].

Ein scheinbarer Kronzeuge für adjektivisches *ṛtá* ist 9, 62, 30, wo Soma *ṛtáḥ kavíḥ* genannt wird; Geldner übersetzt: „der wahrhafte Seher". Aber *ṛtáḥ kavíḥ* ist nur Weiterbildung von Agnis Bezeichnung als *ṛtás kavíḥ* (Geldner: „ein rechter Seher") in 8, 60, 5, und dieses steht für *ṛtásya kavíḥ* als Analogiebildung zu *bráhmaṇas kaví* (6, 16, 30 an Agni: *rákṣā no brahmaṇas kave*), genau wie der Vokativ *vāyav ṛtaspate* 8, 26, 21 (Geldner: „Vāyu, Herr der Wahrheit"!) für *ṛtasya pate* steht; die normale Form *ṛtásya pátnī* findet sich AV. 7, 6, 2, wo Aditi so genannt wird.

5, 20, 4: *itthá yáthā ta ūtáye sáhasāvan divé-dive | rāyá ṛtáya sukrato góbhiḥ ṣyāma sadhamā́do vīraíḥ syāma sadhamā́daḥ*, könnte man versucht sein zu übersetzen: „(Mach es) so, daß wir Tag für Tag, du Starker, für deine Hilfe (da sind); zu wahrem Reichtum mögen wir, du Weiser, zusammen sein mit Kühen, mögen wir zusammen sein mit männlicher Nachkommenschaft." Aber es kann

---

[1] Unberücksichtigt bleiben darf die unverständliche Str. 5 des geistlosen Epigonen-Machwerks 10, 106: *vaṃsageva pūṣaryà śimbátā mitréva ṛtá śatárā śā́tapantā | vā́jevoccá váyasā gharmyeṣṭhá méṣeveṣá saparyà púrīṣā*. Geldner hat, unter Hinweis auf den „Aufwand von unverständlichen und seltsam klingenden Wörtern", die für uns „jedenfalls unverständlich und unübersetzbar bleiben", Str. 5—8 des Liedes unübersetzt gelassen.

kein Zweifel sein, daß vielmehr zu übersetzen ist: „Zu Reichtum (und) Wahrheit“, worauf auch das Agni gegebene Beiwort *sukrato* hinweist[1].

Ein feminines Adjektiv sieht endlich Geldner in dem 6, 67, 4 überlieferten *ṛtā́*. Die Strophe lautet: *áśvā ná yā́ vājínā pūtábandhū ṛtā́ yád gárbham áditir bhāradhyai | prá yā́ máhi mahā́ntā jā́yamānā ghorā́ mártāya ripáve ní dīdhaḥ*. Geldner übersetzt: „Die wie zwei siegreiche Renner von reiner Rasse, als Aditi an der Zeit war, die Leibesfrucht zu tragen, die sich groß hervortun als die Großen geboren. Sie hatte die beiden als Leibesfrucht getragen, die für den heimtückischen Sterblichen furchtbar sind.“ Die richtige Textverbesserung hatte Oldenberg gefunden, aber selbst wieder verworfen (Noten): „Ich dachte an *ṛtāyád* ‘welche als Leibesfrucht . . . zu tragen Aditi dem Ṛta entsprach.’ Doch ist Änderung überflüssig. Man kann übersetzen: ‘Die wie zwei Rosse etc. (waren), als Aditi vom Ṛta bestimmt war (*ṛtā́* Nom. sing. fem.) die Leibesfrucht zu tragen.’ Oder mit *ṛtā́* als Dual (dies vielleicht wahrscheinlicher wegen X, 106, 5): ‘als Aditi die beiden ṛtahaften als Leibesfrucht zu tragen (imstande war oder dgl.)’.“ Beide von Oldenberg zur Wahl gestellten Auffassungen von *ṛtā́* sind unmöglich; zu übersetzen ist: „Aditi strebte dem Ṛta nach (*ṛtāyád*), um als Leibesfrucht zu tragen die beiden Großen, die . . .“

Somit gibt es im ganzen ṚV. und AV. keinen einzigen gesicherten Beleg für ein adjektivisches *ṛtá*; und auch die anderen Saṃhitās liefern erst einen einzigen; VS. 17, 82: *ṛtáś ca satyáś ca dhruváś ca dharúṇaś ca* (wo übrigens Mahīdhara *ṛtáḥ* mit *satyarūpaḥ* erklärt). Demgegenüber ist *satyá* in etwa 90% der fast 140 ṛgvedischen Belege des unkomponierten Wortes Adjektiv. Man kann also sagen, daß zu dem neutralen Substantiv *ṛtám* „Wahrheit“ als Adjektiv *satyá* „wahr“ gehört. Das ist genau das Verhältnis des awestischen Substantivs *aša* zu dem Adjektiv *haiθya* „wahr“.

〈Daß[2] *ṛtá* seiner Bildungsweise nach ein Partizip ist und daher in einer noch weiter zurückliegenden Zeit adjektivische Geltung hatte,

---

[1] Auch Geldner faßt *ṛtā́ya* substantivisch, übersetzt es freilich mit „rechtes Werk“ und versteht darunter laut Fußnote das Opfer: „(Mach es) so, daß wir . . . zum Reichtum, zum rechten Werke (recht seien).“

[2] In 〈〉 sind verschiedene, z.T. parallele Konzeptfragmente zusammengearbeitet und durch zugehörige Stellensammlungen und die KN ergänzt, mit Anpassungen und Umstellungen auf Grund der KN. Zusätze des Hrsg. in []. Eine vollständige Untersuchung der Belege von *satyá* ist nicht angestrebt.

soll natürlich nicht bestritten werden[1]. Man kann dafür vielleicht anführen, daß *ánṛta* an zwei von den 27 Stellen, an denen es im ṚV. erscheint (8,62,12: *satyám íd vā́ u tám vayám índraṃ stavāma nā́nṛtam*; 7,104,8: *ánṛtebhir vácobhiḥ*) Adjektiv ist[2]. Wer will, mag die adjektivische Bedeutung des negierten Wortes als altererbt ansehen. Aber für die Beurteilung des tatsächlichen Verhältnisses von *ṛtá* und *satyá* in der vedischen Sprache kann selbstverständlich der Ursprung von *ṛtá* nicht in Betracht kommen. Jedoch auch abgesehen von der Verschiedenheit ihrer grammatischen Funktion decken sich die beiden Wörter begrifflich keineswegs, und ich begreife daher nicht, wie die Tatsache, daß *satyá* „wahr" bedeutet, gegen die Ansicht verwertet werden kann, daß *ṛtá* die Wahrheit bedeutet.

ṛtá bezeichnet ausschließlich die Wahrheit des gesprochenen Wortes oder des Gedankens. Worin diese besteht, können wir im einzelnen Falle meist nicht feststellen. Es ist wahrscheinlich, daß das Ṛta, wenn es sich um die Wahrheit der kultischen Rede, des Zauberspruchs handelt, oft nur formaler Natur war; Wahrheit war da, wenn die richtigen Worte verwandt waren. Aber auch bei dem Ṛta des magisch wirkenden Wortes kommt es darauf an, daß das Behauptete mit der Wirklichkeit übereinstimmt; das zeigt sich deutlich, wenn als *ṛtá* bezeichnet werden Äußerungen wie [10,35,8]: „alle Tage geht als Späher die Sonne auf"[3]; [7,101,6] „Parjanya ist der befruchtende Stier der stets wiederkehrenden (Pflanzen)."[4]

Ganz ebensolche Äußerungen werden aber, wie wir gesehen haben, auch *satyá* genannt; 1,152,2: „Wahr ist der von den Weisen verkündete erschütternde Mantra: Der mächtige vierkantige schlägt den dreikantigen; die Götterfeinde gingen als erste zugrunde."[5]

---

[1] KN: „Grundbedeutung wohl: 'was in Ordnung ist'. Mit Wurzel *ṛ* 'gehen' nichts anzufangen." [Das Partizip von *ṛ* liegt vor AV. 2,10,8: *sû́ryam ṛtáṃ támaso grā́hyā ádhi devā́ muñcánto asṛjan nír énasaḥ*, Whitney: "The Gods, releasing from the seizure of darkness the sun whom it had befallen, let him loose from sin"; Whitney verweist auf AV. 4,40,1 *agním ṛtvā́ té párāñco vyathantām*, "having come upon Agni, let them stagger away". Unklar bleibt *yajñárta* (pWB: „etwa 'opfergerecht'") AV. 8,10,4, wo es von der Virāj heißt: *sódakrāmat sā́ dakṣíṇāgnaú nyàkrāmat | yajñárto dakṣiṇíyo vā́sateyo bhavati yá eváṃ véda*, Whitney: "She ascended; she descended in the southern fire: justified (? *-ṛtá*) by the offering, fit for sacrificial gifts, fit for refuge (*vā́sateya*) becometh he who knoweth thus."]

[2] Unsicher 10,100,7: *ánṛtasya várpasaḥ*.

[3] *víśvā íd usrā́ spáḷ úd eti sû́ryaḥ*.

[4] *sá retodhā́ vṛṣabháḥ śáśvatīnām*.

[5] *satyó mántraḥ kaviśastá ṛ́ghāvān | tiráśriṃ hanti cáturaśrir ugró devanído há prathamā́ ajūryan*.

Ich weiß nicht, inwiefern sich der *satyá mántra* hier von dem *ṛtá* unterscheiden sollte. Ebenso sind doch der *satyá stóma* in 8,100,3 und die *satyány ukthá* in 6,67,10[1] einfach den Tatsachen entsprechende Loblieder, d.h. *ṛtáni*. Und wenn es von Agni heißt, daß er den Himmel *mántrebhiḥ satyaíḥ* stützte (1,67,5; oben S. 572), so bedient er sich doch sicherlich derselben Mittel wie andere Götter, die d[erartige Taten] *ṛténa* [vollbringen].

Durch das Ṛta haben die Aṅgiras den Vala geöffnet; 7,76,4 heißt es, daß die Väter, die *ṛtávānaḥ kaváyaḥ*, im Besitz wahrer Mantras (*satyámantrāḥ*) die Uṣas erzeugten, 10,67,8, daß sie *satyéna mánasā* die Kühe hervorholten. Wie die Rosse Agnis *ṛtásya mánasā* beflügelt werden (4,2,3), so ziehen 7,90,5 die *satyéna mánasā* Denkenden den Wagen Indra-Vāyus herbei[2]. *yúvānā pitárā púnaḥ satyámantrā ṛjūyávaḥ | ṛbhávo viṣṭy àkrata*, heißt es 1,20,4: „Die Eltern machten die Ṛbhus, im Besitz wahrer Mantras, dem Rechten dienend, wieder jung durch die Arbeit"; daß hier *satyámantrāḥ* und *ṛjūyávaḥ* im wesentlichen dasselbe ausdrücken, zeigt 7,104,12, wo außerdem auch *sát* als genaues Synonym von *satyá* auftritt: „Leicht zu erkennen ist für den verstehenden Mann: wahre und unwahre Rede widerstreiten einander; welche von beiden wahr, welche die richtigere ist; die unterstützt Soma, er vernichtet die unwahre."[3]

Nun hat aber *satyá* eine viel umfassendere Bedeutung als *ṛtá*. Es wird überaus häufig, sogar überwiegend, von Personen gebraucht, von Dingen und Abstrakten, die mit Reden und Denken nichts zu tun haben.

Seiner unzweifelhaften Ableitung von *sant-* gemäß bezeichnet *satyá* zunächst den Gegenstand, von dem es ausgesagt wird, als wahr in dem Sinne von wirklich vorhanden seiend.

1,167,7: *prá táṃ vivakmi vákmyo yá eṣām marútām mahimá satyó ásti*, „Ich verkünde diese preisenswerte Größe, die wirklich bei den Maruts vorhanden ist";

8,3,4: *satyáḥ só asya mahimá gṛṇe śávaḥ*, „Als wirklich vorhanden wird seine (Indras) Größe gepriesen, seine Kraft";

---

[1] Diese werden hier den von anderen gesungenen *nivídaḥ* gegenübergestellt (*śáṃsanti ké cin nivído manānáḥ*): solche „Einladungssprüche" galten nämlich als nicht ganz wahr, weil sie von den Göttern mehr sagten, als man verantworten konnte. [So KN.]

[2] [Man beachte, wie neben *satyéna mánasā* nicht **ṛténa mánasā*, sondern mit Gen. des Subst. *ṛtásya mánasā* steht.]

[3] *suvijñānáṃ cikitúṣe jánāya sác cāsac ca vácasī paspṛdhāte | táyor yát satyáṃ yatarád ṛjīyas tád ít sómo 'vati hánty ásat.*

3,14,6: *tváṃ dehi sahasríṇaṃ rayíṃ no 'droghéṇa vácasā satyám agne*, [„Gib du uns tausendfältigen Reichtum durch (unser) nicht arglistiges Wort, wirklich vorhandenen, o Agni"];

10,47,4: *indra satyám asmábhyaṃ citráṃ vṛ́ṣaṇaṃ rayíṃ dāḥ*[1], [„Indra, gib uns wirklich vorhandenen glänzenden stierstarken Reichtum!"] ;

8,59,5: *ávocāma mahaté saúbhagāya satyáṃ tveṣábhyām mahimánam indriyám*, [„Wir verkündeten zu großem Glücke vor den (beiden) Gewaltigen (Indra-Varuṇa) ihre wirklich vorhandene indrische Größe"];

3,32,9: *ádrogha satyáṃ táva tán mahitváṃ sadyó yáj jātó ápibo ha sómam*, [„O Trugloser (Indra), wirklich vorhanden ist diese deine Größe, daß du sogleich nach deiner Geburt den Soma trankst"];

2,22,1—3: *saínaṃ saścad devó deváṃ satyám índraṃ satyá índuḥ*, [„Er (Soma) half ihm, der Gott dem Gotte, dem wirklichen Indra der wirkliche Indu"];

2,15,1: *prá ghā nv àsya maható mahā́ni satyā́ satyásya káraṇāni vocam*, [„Nun will ich dieses Großen große, des Wirklichen wirklich vollbrachte Taten verkünden"].

Häufiger noch bezeichnet *satyá* den Gegenstand als wirklich das seiend, was von ihm ausgesagt wird,〉 als „wahr", „echt", als jemand oder etwas kat' exochen; oder wie es Graßmann Wb. formuliert: „in vollem Sinne das seiend, was das zugehörige Substantiv ausdrückt."

So wird Indra viermal[2] als *satya somapāḥ*, „du wahrer Somatrinker, du Somatrinker kat' exochen" angeredet; 1,174,1 heißt er *satyó vásavānaḥ sahodā́ḥ*, „der wahre Güterbesitzer (und) Siegverleiher", 4,21,10 *vásvaḥ . . . satyáḥ samrā́ṭ*, „der wahre Herr des Gutes", 8,2,36 *satyò 'vitā́ vidhántam*, „der echte Helfer für den Verehrer", 8,90,2 *satyá īśānakṛ́t*, „der wahre Reichmacher"; der Dichter von 8,46,2 kennt ihn als den wahren Geber der *íṣaḥ*[3], der

---

[1] [Die Worte *asmábhyam . . . rayíṃ dāḥ* sind Refrain jeder Strophe des Liedes.]

[2] 1,29,1; 6,45,10; 8,92,18; 8,98,5. Geldner übersetzt *satyá* 6,45,10 mit „echt", 8,92,18; 8,98,5 mit „wahrhaft", 1,29,1 falsch mit „bewährt".

[3] *tvā́ṃ hí satyám adrivo vidmá dātā́ram iṣā́m.*

von 2,12,15 preist ihn: „Der du dem Pressenden, dem Kochenden auch bei einem Hartnäckigen Gewinn herausschlägst[1], der bist du in der Tat (*sá kílāsi satyáḥ*)“[2], und der von 4,31,2 fragt, welcher wahre Rausch (*satyó mádānām*, der echteste aller Räusche) ihn so berauschen werde, daß er auch die fest verschlossenen Schätze erbrechen werde[3]. Agni ist 1,145,5 *ṛtacíd dhí satyáḥ*, „der wahre Ṛta-Kenner“, 3,14,1 *satyó yájvā*, „der wahre Opferer“, 5,23,2 *satyó ádbhuto dātā́ vā́jasya gómataḥ*, „der wahre wunderbare Geber von aus Kühen bestehendem Gewinn“; er soll als der echteste Hotṛ opfern[4]. Die Ādityas sind „die wahren Ṛta-Erfasser“ (5,67,4; oben S. 450). Soma heißt 9,7,3 *satyó adhvaráḥ*, „die wahre Opfergabe“ (Geldner), 9,92,6 ist er „wie ein echter in die Versammlung gehender König in die Krüge gelaufen“[5]. 2,23,11 heißt Brahmanaspati, 1,87,4 die Marutschar „der wahrhafte Schuldeinzieher“[6]. Dadhikrā ist 4,40,2 *satyó dravó dravaráḥ pataṃgaráḥ*, „der wahre Renner, Läufer und Flieger“ (Geldner).

Ein charakteristischer Gebrauch von *satyá* liegt weiter vor in der stets satzeinleitenden Bemerkung *satyám (ít) tát*, „wahr ist das“, „Tatsache ist, daß“, etwa französischem *il est vrai* vergleichbar.

3,39,5: *satyáṃ tád índro daśábhir dáśagvaiḥ sū́ryaṃ viveda támasi kṣiyántam*, „Wahr ist das: Indra mit den zehn Daśagvas fand die im Dunkel ruhende Sonne“;

6,30,4: *satyám ít tán ná tvā́vāṁ anyó astī́ndra*, „Wahr ist das: nicht ist ein anderer wie du, Indra“;

8,59,3: *satyáṃ tád indrāvaruṇā ghṛtaśćútam mádhva ūrmíṃ duhate saptá vā́ṇīḥ*[7], „Wahr ist das, Indra und Varuṇa: die schmelzbuttertriefende Welle des Metes melken sich die sieben Stimmen“;

---

[1] *yáḥ sunvaté pácate dudhrá ā́ cid vā́jaṃ dárdarṣi*; *dudhrá* gegen Pp. (und Geldner) als *dudhré* zu fassen.

[2] Mat.: „Geldner: ‘du bist allerdings wirklich’ (Zurückweisung der Nāstikas in V. 5), das ist falsch.“

[3] *kás tvā satyó mádānām máṃhiṣṭho matsad ándhasaḥ | dṛḷhā́ cid ārúje vásu.*

[4] 3,4,10: *séd u hótā satyátaro yajāti. satyátara* soll nach Geldner „der echte Hotṛ unter den beiden, d.h. göttlichem und menschlichem Hotṛ“ sein; es ist besser superlativisch zu fassen.

[5] *rā́jā ná satyáḥ sámitīr iyānáḥ | sómaḥ punānáḥ kaláśāṁ ayāsīt.*

[6] 2,23,11: *ási satyá ṛṇayā́ brahmaṇas pate*; 1,87,4: *ási satyá ṛṇayā́vā.*

[7] Vgl. S. 681.

8,45,27: *satyáṃ tát turváśe yádau vídāno ahnavāyyám | vy ànaṭ turváṇe śámi*, „Wahr ist das: bei Turvaśa und Yadu sich einfindend[1] hat er unleugbar . . . erreicht“[2].

Das einleitende *satyám (ít) tát* kann zu bloßem *satyám* verkürzt werden, das sich dann auch einfach als Adverb („wahrhaftig, wirklich“) auffassen läßt.

Neben dem eben zitierten *satyám ít tán ná tvávāṁ anyó astíndra* (6,30,4) steht, ebenfalls an Indra gerichtet, 1,52,13: *satyám addhá nákir anyás tvávān*, „Wahr ist fürwahr: kein anderer ist wie du!“

1,38,7: *satyáṃ tveṣá ámavanto dhánvañ cid á rudríyāsaḥ | míhaṃ kṛṇvanty avātám*, „Tatsache ist (‘wahrhaftig’): die ungestümen, gewaltigen Rudrasöhne machen selbst in der Wüste Regen ohne Wind.“

8,33,10: *satyám itthá vṛṣéd asi vṛṣajūtir nó ’vṛtaḥ* übersetzt Geldner: „Wahrhaftig so (ist es): du bist uns der Bulle mit Bullensprungkraft, unaufhaltsam“; fast gleichlautend wird Soma 9,64,2 angeredet: *satyáṃ vṛṣan vṛṣéd asi*.

8,100,3: *prá sú stómam bharata vājayánta índrāya satyáṃ yádi satyám ásti*, „Bringt nach Wohlstand verlangend Indra ein Loblied dar, ein wahres, wenn er wirklich ist“, d.h. also „so wahr er wirklich vorhanden ist“. Geldner übersetzt *yádi satyám ásti* mit „wenn es Wahrheit ist“; aber was der Dichter wirklich meint, zeigt die Fortsetzung: *néndro astíti néma u tva āha ká īṃ dadarśa kám abhí ṣṭavāma*, die Geldner übersetzt: „‘Es gibt keinen Indra’, so sagt manch einer. ‘Wer hat ihn gesehen, wen sollen wir also preisen?’“

Das Adverb *satyám* kann auch die Bedeutung annehmen: „der Wahrheit gemäß, mit Recht“. 5,73,9: *satyám íd vá u aśvinā yuvám āhur mayobhúvā*, „Der Wahrheit gemäß („mit Recht“) fürwahr nennen sie euch beide, ihr Aśvins, Wohltäter“; neben dem *satyám* steht verstärkend *nánṛtam* „nicht unwahr“ in 8,62,12: *satyám íd vá u táṃ vayám índraṃ stavāma nánṛtam*.

Die gleiche Bedeutung wie dieses *satyám* hat das Adverb *anuṣatyám* in 3,26,1: „Agni Vaiśvānara im Geiste erschauend, rufen wir Kuśikas mit Opferspenden der Wahrheit gemäß den sonnenfinden-

---

[1] Über das von Geldner falsch mit „bekannt“ übersetzte *vídāna* vgl. H. P. Schmidt, Indo-Ir. Journ. I S. 175 Anm. 46.

[2] Geldner, der die Str. als „im Einzelnen ganz unsicher“ bezeichnet (vgl. auch Oldenbergs Noten), verbindet *ahnavāyyám* als Objekt mit *vy ànaṭ*; wahrscheinlicher ist doch, daß es negative Verstärkung des positiven *satyám* ist.

den, schönträufelnden Gott, den Wagenfahrer, nach Gütern begehrend mit Liedern den Erfreulichen.“[1] Graßmann, Ludwig und Geldner fassen alle *anuṣatyám* als adjektivisches Attribut zu *devám* (Geldner: „den worthaltenden Sonnenfinder“); aber die schon im pWB gegebene Erklärung als Adverb ist sicher die richtige.

Eine sehr häufige Bedeutung von *satyá*, die *ṛtá* im Veda niemals hat[2], ist; „was zur Tatsache wird; sich bewahrheitend, in Erfüllung gehend“. Einige Beispiele seien angeführt.

2, 24, 12[3]: „Euch beiden geht alles in Erfüllung[4], ihr Freigebigen; selbst die Wasser vereiteln nicht eure Gelübde“[5];

2, 24, 14: „Brahmaṇaspatis Eifer ging nach Wunsch in Erfüllung, als er das große Werk tun wollte“[6];

1, 185, 11: „Dies, o Himmel und Erde, soll wahr werden, um was ich euch, o Vater und Mutter, bitte“[7];

7, 17, 5 (Geldner): „Erwirke alle wünschenswerten Dinge, du Kluger; unsere Wünsche sollen heute erfüllt werden!“[8]

1, 20, 4 und 7, 76, 4 (oben S. 519) kann *satyámantra* gleichzeitig verstanden werden: „deren Mantras der Wahrheit entsprechen“ und „deren Mantras sich bewahrheiten, in Erfüllung gehen“;

10, 63, 11 (Geldner): „Mit in Erfüllung gehender (d. h. erfolgreicher) Götteranrufung wollen wir euch, Götter, rufen, die Erhörenden zur Gnade, zum Heile“[9];

1, 98, 3: „Vaiśvānara, das soll von dir aus in Erfüllung gehen: uns sollen Reichtümer und Freigebige zuteil werden“[10];

5, 45, 7 (Vala-Mythus): „Alles hat der Aṅgiras wahr gemacht“, d. h. „zum guten Ende gebracht“[11];

---

[1] *vaiśvānarám mánasāgníṃ nicāyyā havíṣmanto anuṣatyáṃ svarvídam | sudānuṃ deváṃ rathiráṃ vasūyávo gīrbhí raṇváṃ kuśikáso havāmahe.*

[2] Die aber in nachvedischer Zeit auch auf das erst dann als Adjektiv gebrauchte *ṛtá* übertragen wird, vgl. S. 409.

[3] *víśvaṃ satyám maghavānā yuvór íd āpaś caná prá minanti vratáṃ vām.*

[4] So auch Geldner Ü.

[5] Vgl. zu dieser Stelle H. P. Schmidt, „*vratá*“ S. 24.

[6] *bráhmaṇas páter abhavad yathāvaśáṃ satyó manyúr máhi kármā kariṣyatáḥ.*

[7] *idáṃ dyāvāpṛthivī satyám astu pítar mātar yád ihópabruvé vām.*

[8] *váṃsva víśvā váryāṇi pracetaḥ satyā́ bhavantv āśíṣo no adyá* (vgl. Kauś. 88, 1: *satyā naḥ pitṝṇāṃ santv āśiṣaḥ*).

[9] *satyáyā vo devāhūtyā huvema śṛṇvató devā ávase svastáye.*

[10] *vaíśvānara táva tát satyám astv asmā́n rā́yo maghávānaḥ sacantām.*

[11] *víśvāni satyā́ṅgirāś cakāra.*

1,1,6: „Dann, wenn du, Agni, dem Verehrer Gutes tun willst, geht von dir aus das in Erfüllung“[1];

8,44,23: „Wenn ich, Agni, du wäre oder du wärest ich, dann würden deine Wünsche hier in Erfüllung gehen“[2];

3,30,6 (an Indra; Geldner): „Mach alles wahr!“[3];

4,33,6 (Ṛbhus): „Die Männer hatten wahr gesprochen („ihr Wort bewahrheitete sich“); denn sie machten es so (wie sie angekündigt hatten)“[4].

In der zuletzt angeführten Strophe könnte keinesfalls *ṛtám* für *satyám* eintreten. Dagegen spricht 3,54,3 vom *satyá*-Werden einer als *ṛtá* bezeichneten Bitte: *yuvór ṛtáṃ rodasī satyám astu mahé ṣú naḥ suvitáya prá bhūtam*. Geldner übersetzt das: „Euer Gesetz soll die Wahrheit sein; Himmel und Erde! Tretet fein für unser großes Wohlergehen ein!“ Die richtige Übersetzung wurde schon oben S. 506 gegeben: „Von euch aus soll das Ṛta wahr werden: helfet uns zu großem Wohlergehen!“

Natürlich kann wie jedes Adjektiv so auch *satyá* substantiviert werden, wodurch ein Neutrum *satyám* „das Wahre, die Wahrheit“ mit *ṛtá* praktisch gleichbedeutend wird. So ist 5,57,8 das Nebeneinander von *ṛtajñāḥ sátyaśrutaḥ* „das Ṛta erkennend, die Wahrheit hörend“ nicht mehr als eine stilistische Abwechslung[5]. Solche Stellen sind aber in den alten Teilen des ṚV. selten. Anzuführen ist hier 7,35,2: *śáṃ naḥ satyásya suyámasya śáṃsaḥ*, „Zum Heile sei uns der Preis der leicht zu lenkenden Wahrheit“, wo das Beiwort *suyáma* auf das geläufige Bild vom *ṛtá* als Wagen (oben S. 457 ff.) hindeutet. In dem gleichen Liede werden Str. 12 die Götter *satyásya pátayaḥ* genannt, was natürlich genau das gleiche ist wie *ṛtaspate*, *ṛtásya jyótiṣas pátī*, *ṛtásya pátnī* (oben S. 633)[6].

Schon an einer Stelle des 10. Maṇḍala, und mehrfach im AV., begegnet dann, was bereits oben S. 411 als charakteristisch für den

---

[1] *yád aṅgá dāśúṣe tvám ágne bhadráṃ kariṣyási | távét tát satyám aṅgiraḥ*; zum gen. *táva* vgl. oben 1,98,3.

[2] *yád agne syắm ahám tváṃ tváṃ vā ghā syắ ahám | syúṣ ṭe satyắ ihắśiṣaḥ.*

[3] *víśvaṃ satyáṃ kṛṇuhi.*

[4] *satyám ūcur nárā evắ hí cakrúḥ.*

[5] [Ebenso 1,105,12 *ṛtám arṣanti síndhavaḥ satyáṃ tātāna sū́ryaḥ* (oben S. 571); 9,113,4 *ṛtáṃ vádann ṛtadyumna satyáṃ vádan satyakarman*; 10,85,1 *satyénóttabhitā bhū́miḥ sū́ryeṇóttabhitā dyaúḥ | ṛténādityā́s tiṣṭhanti* (oben S. 575).]

[6] Wenn Sāyaṇa gelegentlich einen Unterschied macht zwischen *ṛtá* als dem wahren Gedanken und *satyá* als dem wahren Wort, so ist das bedeutungslos.

Sprachgebrauch der Brāhmaṇas und Sūtras gekennzeichnet wurde: *satyá* tritt, gewissermaßen verdeutlichend, neben das allmählich obsolet werdende *ṛtá*, so daß die beiden Wörter in Aufzählungen unmittelbar aufeinander folgen:

10,190,1: *ṛtáṃ ca satyáṃ cābhìddhāt tápasó 'dhy ajāyata* (vgl. unten S. 645);

AV. 12,5,1f. (von der Brahmanenkuh): *śrámeṇa tápasā sṛṣṭā́ bráhmaṇā vittá ṛté śritā́ || satyénā́vṛtā śriyā́ prā́vṛtā yáśasā parívṛtā . . .*

AV. 15,6,2[1] (vom Vrātya): *sá ūrdhvā́ṃ díśam ánu vy àcalat | tám ṛtáṃ ca satyáṃ ca sū́ryaś ca candráś ca nákṣatrāṇi cā́nu vy àcalan | ṛtásya vaí sá satyásya ca sū́ryasya ca candrásya ca nákṣatrāṇāṃ ca priyáṃ dhā́ma bhavati yá eváṃ véda.*

AV. 11,7,17 (Preis des *úcchiṣṭa*, des Opfer-Überrests): *ṛtáṃ satyáṃ tápo rāṣṭráṃ śrámo dhármaś ca kárma ca | bhūtáṃ bhaviṣyád úcchiṣṭe vīryàṃ lakṣmír bálaṃ bále.*

AV. 12,5,10 (ab Str. 7 lange Aufzählung alles dessen, was von dem Kṣatriya weggeht (*ápa krāmanti*), der dem Brahmanen die Kuh raubt und ihn vergewaltigt): *páyaś ca rásaś cā́nnaṃ cā́nnādyaṃ ca ṛtáṃ ca satyáṃ ca ceṣṭáṃ ca pūrtáṃ ca prajā́ ca paśávaś ca.*

AV. 12,1,1: *satyáṃ bṛhád ṛtám ugráṃ dīkṣā́ tápo bráhma yajñáḥ pṛthivíṃ dhārayanti.*

Daß aus dem Nebeneinander von *ṛtá* und *satyá* keine Verschiedenheit der beiden gefolgert zu werden braucht, ja gefolgert werden darf, zeigt AV. 9,5,21, wo es von der Opferziege heißt: *satyáṃ ca ṛtáṃ ca cákṣuṣī víśvaṃ satyáṃ śraddhā́ prāṇó virā́ṭ śíraḥ*, „Satya und Ṛta sind ihre beiden Augen, alles Satya und die Śraddhā sind ihr Lebenshauch, die Virāj ist ihr Kopf." Wenn Ṛta und Satya als die beiden Augen bezeichnet werden, so ist der Grund eben, daß es zwei ganz gleiche Dinge sind. An anderer Stelle wird die Gleichheit zweier Dinge, mit denen Ṛta und Satya identifiziert werden, ausdrücklich betont und als Grund der Identifizierung angegeben; ŚBr. 6,4,4,10: „(Er spricht) *'ṛtaṃ satyam ṛtaṃ satyam'*. Dieser Agni fürwahr ist das Ṛta, jene Sonne ist das Satya; oder jene ist das Ṛta,

---

[1] Diese Stelle und die beiden folgenden nicht in KN und Mat.

dieser ist das Satya; beides ist dieser Agni, deshalb sagt er: *'ṛtáṃ satyam ṛtaṃ satyam.'*"[1]

Auf das Neben- bzw. Nacheinander von *ṛtá* und *satyá* folgt als letzter, in den Brāhmaṇas vollzogener Schritt die einfache Ersetzung von *ṛtá* durch *satyá*.

⟨Aber[2] auch in der Zeit der Upaniṣads, wo die Herrschaft des Brahman-Ātman unbestritten ist, zeigen sich gelegentlich noch Spuren des alten Ṛta, das freilich nun stets unter dem jüngeren Namen *satya* auftritt. So wird die Wahrheit als Name auf Brahman übertragen. Kauś. Up. 1,5 wird ausführlich geschildert, wie die Seele des Abgeschiedenen immer höher steigend bis zur Brahmanwelt vordringt[3]. Sie tritt vor Brahman, der hier durchaus personifiziert erscheint, und Brahman fragt sie: „Wer bin ich?" Dann soll er sagen: *satyam*, „Die Wahrheit". Daran schließt sich eine Erklärung des Namens. „Was ist das, die Wahrheit?" fragt Brahman. „Was verschieden von den Göttern und Lebensorganen ist, das ist *sat*; was aber die Götter und die Lebensorgane sind, das ist *satyam*. Das wird durch dieses Wort *satyam* ausgedrückt. Das ist diese ganze Welt, die ganze Welt bist du." So spricht er dann zu ihm[4]. Gewiß ist das Satya, wie es hier verstanden wird, etwas ganz anderes als das Ṛta der ṛgvedischen Lieder. Aber es wäre m.E. ganz falsch, wollte man deswegen den Zusammenhang leugnen. Es ist hier nur wieder eingetreten, was wir in Indien im Laufe der geistigen Entwicklung auf Schritt und Tritt beobachten können: der Name ist geblieben, nur der Begriff, der damit verbunden wird, hat sich geändert.⟩

---

[1] *ṛtáṃ satyam ṛtaṃ satyam ity, ayaṃ vā agnir ṛtam, asāv ādityaḥ satyaṃ; yadi vāsāv ṛtam, ayaṃ satyam, ubhayam v etad ayam agnis, tasmād āha 'rtaṃ satyam ṛtaṃ satyam iti.* — Hiernach zu beurteilen ist die Parallelstelle TS. 5,1,5,8: *ṛtáṃ satyám íty āheyáṃ vá ṛtám asaú | satyám*, „Er sagt *ṛtáṃ satyám*: diese (Erde) wahrlich ist das Ṛta, jener (Himmel) ist das Satya."

[2] In ⟨ ⟩ ein Konzept auf einer Akademiedrucksache von 1917, auf dessen genaue stilistische Einordnung in den Zusammenhang verzichtet wurde. Dem Mitgeteilten gehen noch die Sätze voraus: „An die Stelle des Ṛta als des höchsten Prinzips sind im Laufe der Zeit andere Begriffe getreten. In den späteren Liedern des ṚV. treten uns das Tapas, die Śraddhā als solche Prinzipien entgegen. Über alle haben schließlich das Brahman und der Ātman triumphiert."

[3] [Vgl. hierzu P. Thieme, Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad, Wiss. Zeitschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle/Wittenberg I (1951/2) S. 19ff.]

[4] [*tam āha: ko 'ham asmīti? satyam iti brūyāt. kiṃ tad yat satyam iti? yad anyad devebhyaś ca prāṇebhyaś ca tat sad, atha yad devāś ca prāṇāś ca tat satyam. tad etayā vācābhivyāhriyate satyam iti. etāvad idaṃ sarvam, idaṃ sarvam asīty evainaṃ tad āha.*]

XVII. DAS AUFKOMMEN NEUER ZENTRAL-BEGRIFFE; TAPAS UND BRAHMAN[1])

In dem Maße, wie das Wort *ṛtá* allmählich abstirbt, tritt auch die Wahrheit als höchstes Prinzip im Laufe der Zeit mehr und mehr zurück und ⟨andere[2] Begriffe schieben sich in den Vordergrund. Vor allem macht das Tapas, die Askese, dem Ṛta den Rang streitig. Alles, was man einst durch die Macht des Ṛta erreichen zu können geglaubt hatte, das gewährte jetzt das Tapas. Durch das magisch wirkende wahr gesprochene Wort hatte man die Götter zur Hilfe herbeigezogen; bald zwingt man sie durch die Askese, zu erscheinen und jeden Wunsch zu erfüllen. Einst hatten

---

[1] Das in diesem Kapitel Gebotene beschränkt sich (mit geringen Ausnahmen) unter Verzicht auf vollständige oder auch nur abgerundete Darstellung des Gegenstandes auf das Wenige, was KN und Mat. hergaben. In KN bilden den Schluß die unten S. 647ff. ausgearbeiteten Notizen über *bráhman*; vor dem in Kap. XVI behandelten Stoff steht: „Ende der vedischen Periode: Aufkommen anderer Begriffe. a) Abstraktionen. 1. *tápas*, erst im X. Buch. 10,190,1. Vor dem Verschwinden tritt *satyá* neben *ṛtá*. Beide entstehen aus dem *tápas*. Aus dem *ṛtá* entwickeln sich die kosmischen Erscheinungen. — 10,154,2 Lied an einen Toten. Er wird aufgefordert, zu den Vätern zu gehen, deren Herrlichkeit im *tápas* bestand. 4 enthält Erinnerungen durch Häufung von *ṛtá*-Kompositis. — 10,169,2 an die Kühe. *rūpa* = Farbe. 2. *śraddhā́*, nach Geldner Glaube, Vertrauen. Vielmehr: innere Freudigkeit, Hingabe, besonders beim Geben, auch bei den Buddhisten. Ungefähr = dem späteren *bhakti*. Das Opfer muß gegeben werden nicht weil es vorgeschrieben ist, sondern weil man es gern tut. Beim Opfer der innere Drang. 10,151,4: „Mit dem aus dem Herzen kommenden Vorsatz“: dann bekommt man viel. Schluß: Mach, daß der Geber Gebefreudigkeit hat. — Sogar bei der Schwangeren = *dohada*. 3. AV. *kāma*. 4. *bráhman*, s. unten. — b) Personifikationen: 1. Puruṣa, 2. Prajāpati.“ — Über *śraddhā* liegt jetzt eine erschöpfende Monographie vor in der Göttinger Diss. (1948) von H. W. Köhler: „*śrad-dhā* in der vedischen und altbuddhistischen Literatur.“ Es wurde daher auf eine Bearbeitung von *śraddhā* (ebenso wie auf die von *kāma*, *puruṣa* und *prajāpati*) verzichtet. Köhler zitiert S. 1 Anm. 1 aus SBAW 1924 S. 228 folgende Notiz über einen Akademievortrag von Lüders: „Es wird zu zeigen versucht, daß die *śraddhā* das herzliche Verlangen zu opfern und zu geben ist und daß dieser Begriff in vorbuddhistischer Zeit zum Ausgangspunkt der Wiedergeburtslehre gemacht ist.“ Dieser Akademievortrag hat sich leider im Nachlaß nicht gefunden. — Auf einem Mat.-Blatt steht: „Das *ṛta* wird abgelöst durch das Dharma. Dies in spätvedischer Zeit. Bṛh. Up. 1,4,14: er war noch nicht entfaltet, da schuf er über sich hinaus ein besseres entsprechendes, den Dharma. . . . darum gibt es nichts Höheres als den Dharma . . . Was der Dharma ist, das ist die Wahrheit (*satya*). Darum sagt man von einem, der die Wahrheit spricht, er spricht den Dharma, oder von einem, der den Dharma spricht, er spricht die Wahrheit. Denn das ist dies beides. — Also hier Wahrheit = Dharma, wie früher = *ṛta*.“

[2] In ⟨⟩ die erste Hälfte eines Konzeptfragments; die zweite unten S. 646.

die Götter durch Zauberworte, durch wahre Mantras, durch das Ṛta die Welten erzeugt. In der Brāhmaṇazeit übt Prajāpati Tapas, wenn er die Welten schaffen will.〉

Im ṚV. erscheint *tápas* in dieser Bedeutung erst im 10. Maṇdala[1]. In der uns schon bekannten Stelle 10,190,1 (oben S. 642) sind *ṛtá* und *satyá* aus dem *tápas* entstanden; aus ihnen entwickeln sich weiter die kosmischen Erscheinungen; das *tápas* ist also hier der Urgrund aller Dinge.

Eine Verherrlichung des Tapas enthält das bekannte Totenlied 10,154 (= AV. 18,2,14—18). Von den Vätern, zu denen der Tote eingehen soll[2], heißt es Str. 2: „Die durch Tapas unbezwinglich waren, die durch Tapas zur Sonne gingen, die das Tapas zu (ihrer) Herrlichkeit machten . . .“[3] Str. 4, die zunächst im alten Stil *ṛtá*-Epitheta auf sie häuft (*yé cit pū́rva ṛtasā́pa ṛtā́vānā ṛtāvṛ́dhaḥ*), nennt sie im gleichen Atem *pitṝ́n tápasvataḥ*, und Str. 5 noch einmal *ṛ́ṣīn tápasvataḥ tapojā́n*, welch letztes Beiwort offenbar bedeutet, daß *tápas* ihr ganzes Wesen bestimmte und erfüllte (vgl. oben S. 625f.).

In dem Kuhsegen 10,169 heißt es Str. 2, daß die Aṅgiras die Kühe „durch Tapas hierher gebracht haben“[4].

[Charakteristisch für eine Zeit, in der eine ganze Anzahl neuer Potenzen mit der Wahrheit in Wettbewerb treten, ohne daß man sich aber schon für eine von ihnen als neues Zentralprinzip an Stelle des Ṛta entschieden hätte, sind eine Anzahl von Stellen des AV., wo das Tapas in Aufzählungen zusammen mit dem Ṛta und jeweils wechselnden anderen Begriffen erscheint: AV. 10,10,33 (oben S. 575); 11,7,17; 12,1,1; 12,5,1 (oben S. 642). AV. 10,7 handelt vom *skambhá* (Whitney: “frame of creation”). Str. 1 fragt: *kásminn áṅge tápo asyā́dhi tiṣṭhati kásminn áṅga ṛtám asyā́dhy ā́hitam | kvà vratáṃ kvà śraddhā́sya tiṣṭhati kásminn áṅge satyám asya prá-tiṣṭhitam*. Str. 10—16 beschreiben den *skambhá* in Relativsätzen, mit dem Refrain: *skambhā́ṃ táṃ brūhi katamā́ḥ svid evá sā́ḥ*;

[1] [Und in dem ebenfalls späten Liede 9,113, wo Str. 2 der Soma als *ṛtavākéna satyéna śraddhā́yā tápasā sutáḥ* bezeichnet wird.]

[2] [Den Refrain *tā́ṃś cid evā́pi gacchatāt* übersetzt Geldner: „auch zu diesen soll er gelangen.“ Aber *ápi* ist hier, wie seine Verwendung auch schon in Str. 1 deutlich macht, doch wohl nicht = „auch“, sondern Präverb: *ápi gam* heißt hier „in . . . eingehen (im Sinne des Aufgehens in einem größeren Ganzen), sich unter . . . gesellen.“]

[3] *tápasā yé anādhṛṣyā́s tápasā yé svàr yayúḥ | tápo yé cakriré máhas tā́ṃś cid evā́pi gacchatāt.*

[4] *yā́ áṅgirasas tápasehá cakrúḥ.*

Str. 10 erscheinen *bráhman*, *ásat* und *sát*, und Str. 11 lautet: *yátra tápaḥ parākrámya vratáṃ dhāráyaty úttaram | ṛtáṃ ca yátra śraddhā́ cā́po bráhma samā́hitā*. Str. 29[a,b] heißt es endlich: *skambhé lokā́ skambhé tápa skambhé 'dhy ṛtám ā́hitam*, was Str. 30 gleichlautend von Indra wiederholt: *índre lokā́ índre tápa índre 'dhy ṛtám ā́hitam*[1].

Auch in jungvedischen Texten finden sich ähnliche Aufzählungen.] ⟨Unter[2] den Sprüchen, die am Anfang der Pravargyafeier zu sprechen sind, erscheint TA. 4,1 der folgende: *bhūtaṃ vadiṣye bhuvanaṃ vadiṣye tejo vadiṣye yaśo vadiṣye tapo vadiṣye brahma vadiṣye satyaṃ vadiṣye*. In dieser Aufzählung ist *ṛta* durch *satya* ersetzt. Die beiden neuen Potenzen *tapas* und *brahman* erscheinen daneben. Als Letztes und offenbar Höchstes steht noch das *satya*! (Beziehung zu sieben Welten?)⟩[3]

⟨Am[4] Ende der ṛgvedischen Zeit beginnt man aber auch, über den Ursprung alles Seins nachzudenken. Das Ṛta war doch immer nur das Mittel gewesen, durch das die Götter die Welt geschaffen. Jetzt sucht man nach der causa materialis, nach dem Keime, der sich in dieser Welt der Erscheinungen entfaltet hat. Man hat das letzte Unnennbare mit immer wieder neuen Namen zu erfassen gesucht. Durchgesetzt hat sich schließlich dafür der Name des Brahman. Seinem Ursprung nach ist das Brahman der nächste Verwandte des Ṛta, mag es auch seinem Wesen nach später etwas ganz anderes sein.⟩[5] Das Brahman als philosophischer Begriff hat mit dem alten *bráhman* direkt gar nichts zu tun; aber daß es überhaupt zum philosophischen Zentralbegriff werden konnte, war nur mög-

---

[1] Eine Aufzählung, in der *tápas* fehlt, wird 27mal wiederholt in den prosaischen Verwünschungsformeln AV. 16,8; alle beginnen mit der gleichlautenden Aufzählung dessen, was der zu Verwünschende an den Verwünscher verlieren soll: *jítám asmā́kam, údbhinnam asmā́kam, ṛtám asmā́kaṃ, téjo 'smā́kaṃ, bráhmāsmā́kaṃ, svàr asmā́kaṃ, yajñò 'smā́kaṃ, paśávo 'smā́kaṃ, prajā́ asmā́kaṃ, vīrā́ asmā́kam*. Vgl. ferner AV. 10,8,19, wo die Sonne durch Satya, Brahman und Prāṇa scheint (oben S. 575).

[2] In ⟨⟩ Konzeptfragment.

[3] Vgl. ferner die oben S. 574f. angeführten Stellen TA. 10, 63, Mbh. 14, 35, 32ff., AB. 3,6,4.

[4] In ⟨⟩ die zweite Hälfte des S. 644 mitgeteilten Konzeptfragments.

[5] Die neuere Literatur über *brahman* und eine Darstellung des Forschungsstandes findet man in P. Thiemes „Brahman" (ZDMG 102 S. 91ff.). Für eine Neuaufrollung des Gesamtproblems bot das in KN und Mat. Vorliegende keine genügende Grundlage. Es wurde daher auf jede Auseinandersetzung mit anderen Ansichten, auch der Thiemes, verzichtet, und das Folgende beschränkt sich ganz auf die Ausarbeitung dessen, was die KN an die Hand geben.

lich, weil sich das alte vedische *bráhman* und das *ṛtá* in der Bedeutung „Lied" nahestehen. *bráhman* ist ursprünglich das Zauberlied, und was diesem Zauberlied die Kraft verleiht, ist sein Gehalt an *ṛtá*.

Die Bedeutung „Zauberlied, Zauberspruch" tritt besonders im AV. klar hervor. *bráhman* ist dort der normale Ausdruck, mit dem die Zauberer ihre Beschwörungsformeln bezeichnen.

AV. 1, 14, 4: „Mit dem Zauberspruch (der ebenso stark ist wie der) des Asita und des Kaśyapa und des Gaya verstopfe ich deine vulva wie . . ."[1];

AV. 2, 32, 3: „Wie Atri töte ich euch, Würmer, wie Kaṇva, wie Jamadagni; mit dem Zauberspruch (der ebenso stark ist wie der) des Agastya zermalme ich die Würmer"[2];

AV. 1, 23, 4: „Von dem in den Knochen entstandenen Aussatz und von dem am Körper entstandenen, der an der Haut ist, von dem durch Zauberei (*dúṣya*) erzeugten habe ich den weißen Fleck durch den Zauberspruch zum Verschwinden gebracht"[3];

AV. 3, 6, 8: „Ich stoße sie (die Feinde) fort mit dem Geist, fort mit dem Denken und mit dem Zauberspruch"[4];

AV. 1, 19, 4: „Welcher Rivale, welcher Nicht-Rivale und welcher Hassende uns verflucht, den sollen alle Götter schädigen; der Zauberspruch ist mein innerer Schutz ('Panzer')"[5];

AV. 1, 10, 1: „Dieser Asura herrscht über die Götter; der Wille des Königs Varuṇa geht ja in Erfüllung. Vor diesem, vor dem Zorn des Gewaltigen, errette ich diesen hier, durch den Zauberspruch triumphierend"[6];

AV. 1, 10, 4 (Schluß des Liedes): „. . . und achte auf unsern Zauberspruch!"[7]

---

[1] *ásitasya te bráhmaṇā kaśyápasya gáyasya ca | antaḥkośám iva jāmáyó 'pi nahyāmi te bhágam.*

[2] *atrivád vaḥ krimayo hanmi kaṇvaváj jamadagnivát | agástyasya bráhmaṇā sáṃ pinaṣmy ahám krímīn.*

[3] *asthijásya kilāsasya tanūjásya ca yát tvací | dúṣyā kṛtásya bráhmaṇā lákṣma śvetám anīnaśam.*

[4] *praíṇān nude mánasā prá citténotá bráhmaṇā.*

[5] *yáḥ sapátno yó 'sapátno yáś ca dviṣáṃ chápāti naḥ | devás táṃ sárve dhūrvantu bráhma várma mamántaram.*

[6] *ayáṃ devánām ásuro ví rājati váśā hí satyá váruṇasya rájñaḥ | tátas pári bráhmaṇā śáśadāna ugrásya manyór úd imáṃ nayāmi.*

[7] *bráhma cápa cikīhi naḥ.*

AV. 17,28 wird das *bráhman* ebenso wie in AV. 1,19,4 als *várma* „Panzer, Harnisch" bezeichnet: „Umgeben vom Zauberspruch als Panzer bin ich, vom Licht und Glanz des Kaśyapa; mögen mich nicht treffen die göttlichen Pfeile, nicht die menschlichen, abgeschossen zur Tötung."[1] Wenn sich dann der Dichter sofort in der nächsten Strophe (AV. 17,29; vgl. oben S. 579) „beschützt durch das Ṛta" nennt, so wird ganz deutlich, daß dieses *ṛtá* eben die Kraft ist, die dem *bráhman* innewohnt.

Als Bezeichnung für den Zauberspruch begegnet *bráhman* aber auch in Liedern des ṚV., die ihrem Charakter nach solchen des AV. nahestehen. So heißt es in dem Waffensegen 6,75 Str. 16: „Abgesandt fliege davon, o Pfeil, durch das *bráhman* geschärft, erreiche die Feinde, laß keinen von ihnen übrig"[2]; und Str. 19^{c,d} ist wörtlich gleich AV. 1,19,4^{c,d} (s. oben): „den sollen alle Götter schädigen; der Zauberspruch ist mein innerer Panzer."

Wir haben schon oben S. 541 gesehen, wie Atri 5,40,6 „mit dem vierten Brahman" die Sonne entfinstert; 5,2,6 erscheint der gleiche Atri als Befreier Agnis: seine *bráhmāṇi* „sollen ihn befreien, die Schmäher sollen der Schmähung verfallen" (Geldner)[3].

Den Übergang zur allgemeineren Bedeutung „Kultlied, Preislied" illustriert 3,53,12f.: „Der ich diese beiden Welten, der ich Indra gepriesen habe — das Brahman Viśvāmitras schützt dieses Bharata-Volk. Die Viśvāmitras brachten Indra, dem Vajraträger, ein Brahman dar; möge er uns gabenreich machen."[4] Hier wird zwar ausdrücklich ein Preislied (12^{b}: *atuṣṭavam*) auf Indra als *bráhman* bezeichnet, gleichzeitig aber die magische Schutzwirkung dieses *bráhman* hervorgehoben: der Preis Indras ist ein Zauber. Ganz ebenso wird 7,83,4 die Hilfe, die Indra und Varuṇa dem Sudās in der Zehnkönigsschlacht geleistet haben, als Erfolg der *bráhmāṇi* der als Purohitas fungierenden Ṭṛtsus gedeutet: „Ihre Zaubersprüche bei der Anrufung erhörtet ihr beiden, der Purohitadienst der Ṭṛtsus hatte Erfolg."[5]

---

[1] *párīvṛto bráhmaṇā vármaṇāháṃ kaśyápasya jyótiṣā várcasā ca | má mā prắpann íṣavo daívyā yắ má mắnuṣīr ávasṛṣṭā vadhắya.*

[2] *ávasṛṣṭā párā pata śáravye bráhmasaṃśite | gácchāmítrān prá padyasva mắmīṣāṃ káṃ canóc chiṣaḥ.*

[3] *bráhmāṇy átrer áva táṃ sṛjantu.* Auf die Pādas a, b, zu deren unsicherer und umstrittener Interpretation die KN nichts bieten, braucht hier nicht eingegangen zu werden.

[4] *yá imé ródasī ubhé ahám índram átuṣṭavam | viśvắmitrasya rakṣati bráhmedám bhắrataṃ jánam || viśvắmitrā arāsata bráhméndrāya vajríṇe | kárad ín naḥ surắdhasaḥ.*

[5] *bráhmāṇy eṣāṃ śṛṇutaṃ hávīmani satyắ ṭṛtsūnām abhavad puróhitiḥ.*

brâhman heißt dann im ṚV. häufig einfach „Lied", ohne daß eine scharfe Scheidung von Synonymen wie *stóma*, *ukthá* usw. möglich wäre. Bezeichnend aber für seinen Zaubercharakter ist die bevorzugte Verwendung von *brâhman* in zwei Fällen: einmal da, wo von der Stärkung, dem Wachsenmachen der Götter durch die Lieder die Rede ist; das Material hierzu ist bereits oben S. 557 f. vorgelegt worden. Zum andern, wo es sich um das Herbeiziehen der Götter zum Opfer handelt. Auch hierfür sind bereits früher (S. 451) eine Anzahl Belege vorgeführt worden; einige weitere aus der großen Zahl der vorhandenen seien hier angefügt:

1, 3, 5 f.: „Indra, komm her, durch das Lied in Bewegung gesetzt, von dem Seher angetrieben, zu den *brâhmāṇi* des Betenden, der Soma gepreßt hat! Indra, komm her, aufgeschüttelt, zu den *brâhmāṇi*, du mit den Falben, finde Gefallen an unserm Soma!"[1]

Als einer, der sozusagen „auf den Flügeln des Brahman" herbeikommt, erhält Indra achtmal das Beiwort *brâhmavāhas(tama)*[2], „dessen Gefährt das Brahman ist"; so z. B.

> 3, 41, 3: „Hier, o *brahmavāhas*, werden Brahmans vorgetragen[3]; setze dich herzu auf das Barhis!"[4]
>
> 5, 34, 1: „Preßt, kocht dem *brâhmavāhas*, setzt reichlich vor dem Vielgepriesenen!"[5]
>
> 6, 45, 7: „Den Brahmankenner (*brahmán*), den *brâhmavāhas*, den preiswürdigen Freund rufe ich mit Liedern wie eine Kuh zur Melkung."[6]

Daß durch die *brâhmāṇi* Indras Rosse angeschirrt werden, sagt so wie die oben S. 451 gesammelten Stellen auch noch 7, 23, 3: „Um seinen Beuterindern zueilenden Wagen mit den beiden Falben zu bespannen, sind die Brahmans zu ihm, dem daran sich Erfreuenden, gegangen."[7] 8, 90, 3 bezeichnet die Brahmans als „Anschirrungsmittel" (*yójana*): „Brahmans werden dir, Liederfreund Indra, vorgetragen, unübertreffliche (?); genieße diese, du mit den falben

---

[1] *índrā́ yāhi dhiyéṣito víprajūtaḥ sutā́vataḥ | úpa bráhmāṇi vāghátaḥ || índrā́ yāhi tû́tujāna úpa bráhmāṇi harivaḥ | suté dadhiṣva naś cánaḥ.*

[2] Außer an den gleich anzuführenden Stellen noch *brâhmavāhas* 1, 101, 9; 5, 39, 5; 6, 21, 6; 6, 45, 4; *°tama* 6, 45, 19.

[3] Vgl. unten S. 650 f.

[4] *imā́ bráhma brahmavāhaḥ kriyánta ā́ barhíḥ sīda.*

[5] *sunótana pácata bráhmavāhase puruṣṭutā́ya pratarā́ṃ dadhātana.*

[6] *brahmā́ṇam bráhmavāhasaṃ gīrbhíḥ sákhāyam ṛgmíyam | gā́ṃ ná dohase huve.*

[7] *yujé ráthaṃ gavéṣaṇaṃ háribhyām úpa bráhmāṇi jujuṣāṇám asthuḥ.*

Rossen, die wir als Anschirrungsmittel für dich erdacht haben.“[1] Geldner, der hier wie öfters *bráhmāṇi* mit „Erbauungen“ wiedergibt, übersetzt: „Hab an diesen deinen Gespannen Wohlgefallen“; aber es dürfte wohl nichts im Wege stehen, in *yójana* eine Bildung zu sehen, die sich genau so zu *yuj* verhält wie *várdhana* „Wachsmittel“ (s. oben S. 558) zu *vṛdh*.

Handelt es sich bei Wagen-Anschirrung und Herbeiziehung durch das Brahman meist um Indra, so findet sich das gleiche doch auch z. B. bei den Aśvins; 7, 70, 5: „Obwohl ihr, Aśvins, schon viele gehört habt, beachtet die Brahmans der Ṛṣis! Kommt nach Wunsch zu dem Volke; uns soll eure huldvollste Gnade werden!“[2]

Daß auch für die Lieder, mit denen der Vala geöffnet wird, *bráhman* gebraucht werden kann, haben wir oben S. 517 aus 6, 65, 5 und 2, 24, 3 gelernt.

Das Vortragen eines Brahmans wird zwar gelegentlich als „Singen“ bezeichnet[3], einmal wird auch das Verbum *vac* dafür verwendet[4]; normalerweise aber heißt „ein Brahman vortragen“ *bráhma kṛ*. Wir haben diesen Sprachgebrauch schon oben aus 3, 41, 3 und 8, 90, 3 kennengelernt. Stellen, in denen *bráhma kṛ* deutlich nicht „ein Brahman machen, d. h. abfassen“, sondern „vortragen, rezitieren“ bedeutet, sind:

1, 47, 2: „Die Kaṇvas tragen euch (Aśvins) beim Opfer ein Brahman vor; höret wohl deren Ruf!“[5];

6, 52, 2: „Welcher sich mehr dünkt als wir, ihr Maruts, oder wer unser Brahman, während es vorgetragen wird, schmäht, dem sollen seine Falschheiten glühend werden, den Brahman-Hasser soll der Himmel verbrennen“[6];

5, 29, 15: „Indra, genieße die Brahmans, während sie vorgetragen werden, die wir dir, Stärkster, als neue vorgetragen haben“[7];

---

[1] *bráhmā ta indra girvaṇaḥ kriyánte ánatidbhutā | imá́ juṣasva haryaśva yójanéndra yá́ te ámanmahi.*

[2] *śuśruvā́ṃsā cid aśvinā purū́ṇy abhí bráhmāṇi cakṣāthe ṛ́ṣīṇām | práti prá yātaṃ váram ā́ jánāyāsmé vām astu sumatíś cániṣṭhā.*

[3] 1, 37, 4 (Maruts) *prá vaḥ śárdhāya . . . devā́ttam bráhma gāyata*; 8, 32, 27 (Indra) *prá va ugrā́ya niṣṭúre . . . devā́ttam bráhma gāyata*; 8, 89, 3: *prá va índrāya bṛhaté máruto bráhmārcata.*

[4] 8, 52, 9: *ástāvi mánma pūrvyā́m bráhméndrāya vocata.*

[5] *káṇvāso vām bráhma kṛṇvanty adhvaré téṣāṃ sú śṛṇutaṃ hávam.*

[6] *áti vā yó maruto mányate no bráhma vā yáh kriyámāṇaṃ nínitsāt | tápūṃṣi tásmai vṛjinā́ni santu brahmadvíṣam abhí táṃ śocatu dyaúḥ.*

[7] *índra bráhma kriyámāṇā juṣasva yá́ te śaviṣṭha návyā ákarma.*

7,35,14: „Ādityas, Rudras und Vasus sollen dieses Brahman genießen, das als neues vorgetragen wird.“[1]

Darauf, daß mit *kṛ* wirklich das Vortragen des Brahmans gemeint ist, deutet in den drei letzten Stellen der Gebrauch des part. praes. pass.; es ist bezeichnend für Geldners Verkennen des Sprachgebrauchs, daß er sich genötigt sieht, alle drei Stellen perfektisch zu übersetzen: 6,52,2 „getane feierliche Rede“; 7,35,14 „getanen Segen“; 5,29,15 „bereiteten Erbauungen“. Besonders aufschlußreich ist noch 8,32,17, wo parallel gebraucht werden objektloses *úpa gai*, *ukthấni śaṃs* und *bráhma kṛ*: „Besingt den zu Lobenden, auf den zu Lobenden sprecht Gedichte, tragt Brahmans auf den zu Lobenden vor.“[2] Bedenkt man, daß noch in der späten Sprache *kṛtyā* „Zauberei, Behexung“ bedeutet, so erscheint die Verbindung von *bráhma* „Zauberspruch“ mit *kṛ* ganz natürlich[3]. Nur ausnahmsweise erscheint *kṛ* auch bei anderen Wörtern für „Lied“ (mit *suvṛktí* 7,36,2).

Die Erhebnung des *bráhman* zum höchsten Prinzip an Stelle des *ṛtá* deutet sich schon an AV. 13,1,33 (oben S. 557), wo es vom Kalbe der Virāj, d.h. der Sonne, heißt: *bráhma sántam bráhmaṇā vardhayanti*, „Ihn, der das Brahman (das höchste Prinzip) ist, machen sie durch das Brahman (den Zauberspruch) wachsen.“ Gelegentlich tritt sogar schon im ṚV. *bráhma* für *ṛtá* ein, so wenn 3,29,15 die Ṛṣis statt *ṛtajấḥ* oder *prathamajấ ṛtásya* vielmehr *prathamajấ bráhmaṇaḥ* heißen.

TB. 2,1,10 werden die sieben Stadien des Opferfeuers[4] mit verschiedenen Gottheiten identifiziert, und zwar die drei letzten Stadien mit Indra, Prajāpati, Brahman: hier repräsentieren, in offenbar beabsichtigter Stufenfolge, Indra die altvedische, Prajāpati

---

[1] *ādityấ rudrấ vásavo juṣantedám bráhma kriyámāṇaṃ návīyaḥ.*

[2] *pánya íd úpa gāyata pánya ukthấni śaṃsata | bráhmā kṛṇota pánya ít.*

[3] [Sicher darf aber auch daran erinnert werden, daß die *satyakriyā* im feierlichen Aussprechen einer zauberkräftigen Wahrheit besteht; *satyáṃ kṛ* und *ṛtáṃ kṛ* sind in eine Linie mit *bráhma kṛ* zu stellen.]

[4] Entnahme vom *gārhapatya* (*agnim uddharati*), Schwelen des auf den *āhavanīya* gelegten (*nihito dhūpāyañ chete*), Entzündung des ersten Brennholzes (*prathamam idhmam arcir ālabhate*), Aufflammen des gesamten Brennholzes (*sarva eva sarvaśa idhma ādīpto bhavati*), rote Glut nach Zusammensinken der Flamme (*nitarām arcir upāvaiti, lohinīkeva* [lies *°kaiva*?] *bhavati*), Kohlen, aus denen die Flamme züngelt (*aṅgārā bhavanti, tebhyo 'ṅgārebhyo 'rcir udeti*), Überziehen der Kohlen mit dünner Aschenschicht (*śaro 'ṅgārā adhyūhante*).

die spätvedische Zeit; zuoberst steht das Brahman als höchstes Prinzip.

In späterer Zeit ist *brahman* nur noch ein Name für ein höchstes Prinzip, einen philosophischen Begriff, der mit dem alten vedischen *bráhman* nichts mehr zu tun hat; zum Namen des höchsten Prinzips aber konnte *bráhman* deshalb werden, weil das alte *bráhman* erfüllt war von *ṛtá*, dem höchsten Prinzip der alten Zeit.

XVIII. DAS ṚTA IM AWESTA[1])

Wir haben uns jetzt noch die Frage vorzulegen: ist die Idee des Ṛta von den indischen Ariern geschaffen worden oder ist sie aus älterer Zeit ererbt?

Das indische Ṛta entspricht dem Namen nach genau dem awestischen Aša, das genau so wie *ṛtá* stets Substantiv ist. Im Banne der herrschenden Anschauungen über das Ṛta hat man auch *aša* als das Gesetz[2] oder das Recht[3] erklärt.

Aber schon Andreas und Wackernagel haben nach dem von mir gegebenen Hinweis auf die wahre Bedeutung von *ṛtá aša* in ihren Gāthā-Übersetzungen durch „Wahrheit“ wiedergegeben[4] und auf die außeriranischen Zeugnisse hingewiesen, die für diese Auffassung von *aša* sprechen.

Daß *aša* nur die „Wahrheit“ sein kann, geht aber auch aus dem Awesta selbst hervor. *aša* ist der Gegensatz von *druǰ* „Lüge“, wie im Veda häufig *ṛtá* der *drúh* gegenübersteht.

---

[1] Ein Umschlag mit dem Titel „Ṛta (Vrata, Kratu) im Awesta“ enthält 22 Blätter, auf deren ersten fünf durch weite Zwischenräume getrennte Konzeptbruchstücke stehen, während die folgenden eine auf reichlichen Zuwachs berechnete Stellensammlung (oft nur eine Stelle auf einem Blatt) mit 6 Belegen von *aša*, 16 von *ašavan*, 3 von *haiθya*, 2 von *urvāta* und 3 von *χratu* enthalten. Da die KN nichts an die Hand geben, war es untunlich, auf diesem unzulänglichen Material eine an sich hierher gehörende und wohl auch von Lüders beabsichtigte Gesamtbehandlung des awestischen *aša* aufzubauen. Indem eine solche den berufenen Iranisten überlassen bleibt, werden im folgenden nur die eben erwähnten Konzeptbruchstücke wiedergegeben. Vgl. dazu außerdem noch Einleitung S. 27.

[2] Geldner, Rel. Lesebuch p. 323. [3] Jackson, Grundriß 2, 637.

[4] Gött. Nachr. Phil. Hist. Kl. 1911, p. 28. 34.

Das feindliche Prinzip ist immer die *druǰ*, die Lüge, die Falschheit; Y. 31,4: die mächtige Herrschaft wird erstrebt *yehyā vərədā vanaēmā drujim*, „durch deren Mehrung wir die Druǰ besiegen möchten".

Der Gegensatz zu *druǰ* aber ist *aša*, das dann doch nur die Wahrheit sein kann. Y. 31,1: (Unerfreuliche Worte verkünden wir) *aēibyō, yōi urvātāiš drūǰō ašahyā gaēθå̄ vīmərənčaitē*, „denen, die nach den Geboten der Druǰ den Besitz des Aša vernichten". Aša und Druǰ verhalten sich also zueinander wie im Veda *ṛtá* und *drúh*, nur tritt im Awesta der Gegensatz noch schärfer hervor als im Veda.

Daß die Lüge dem Iranier als eines der größten Übel erschien, zeigt auch eine Stelle in einer Inschrift des Darius in Persepolis[1]: *utā imām dahi̯āum auramazdā pātuu̯ hačā haināi̯ā hačā dušii̯ārā hačā draugā, abii̯ imām dahi̯āum mā āǰamii̯ā mā hainā mā dušii̯āram mā drauga*, „und dieses Land soll Ahuramazda schützen vor (feindlichem) Heer, vor Mißwachs, vor Lüge. Möge nicht über dies Land (feindliches) Heer kommen noch Mißwachs noch Lüge."

Aša ist genau so wie das vedische *ṛtá* stets Neutrum, aber es hat doch trotzdem schon in den Gāthās einen gewissen persönlichen Charakter; Y. 31,4: *yadā ašəm zəvīm aŋhən mazdå̄sčā ahurå̄ŋhō*, „wenn die Wahrheit und die (anderen) weisen Herren anzurufen sind".

Ein Unterschied aber besteht. Das Ṛta ist uranfänglich und steht über allen Göttern; das Aša ist von Ahura Mazda geschaffen: Y. 31,7 *hwō χraθwā dąmiš ašəm yā dārayaṯ vahištəm manō*, „der hat durch seine Wahrheit die Weisheit geschaffen, durch die er den besten Siṇn aufrecht erhält"; Y. 31,8: *hyaṯ θwā həm čašmainī həngrabəm haiθīm ašahyā dąmīm*, „als ich dich im Auge erfaßte als den wahren Schöpfer der Wahrheit"; [Y. 31,7 (Ahura Mazdāh) *hwō χraθwā dąmiš ašəm*, der hat durch seinen *χratu* die Wahrheit geschaffen.][2]

Das ist eine von Zaraθuštra geschaffene neue Auffassung.

---

[1] Weisbach p. 80ff.

[2] Das in [] Stehende auf dem letzten Blatt der Stellensammlung unter „*Xratu*" notiert, vom Hrsg. hier eingefügt.

ašavan[1] ist z. T. auch im jüngeren Awesta noch deutlich „mit der Wahrheit versehen".

Y. 11, 1 *θrāyō haiθīm ašavanō āfrivačaŋhō zavainti gāušča aspasča haomasča*. Bartholomae: „drei wirklich ašagläubige"; aber warum sollten Kuh und Pferd ašagläubig sein? Hier ist *ašavan* doch aus der Situation verständlich: „Drei in Wahrheit mit der Wahrheit Versehene rufen Verwünschungen sprechend: das Rind und das Pferd und der Haoma." Weil sie mit der Wahrheit versehen sind, werden ihre Flüche wahr.

---

[1] Das Folgende aus der Stellensammlung.

Dritter Teil

Fragmente zum dritten Band

Der indische Eid[1])

Es ist mit dem indischen Eide eine merkwürdige Sache. Die Vorstellungen, die bei ihm mitspielen, die Bräuche, die ihn begleiten, sind zum Teil sonnenklar und ohne weiteres verständlich; zum andern Teil aber in völliges Dunkel gehüllt und aus dem Indischen heraus allein nicht zu begreifen. Will man nicht ganz auf ihre Deutung verzichten, so ist es nötig, die Vorstellungen und Bräuche anderer Völker, wenigstens der andern indogermanischen Völker, heranzuziehen. Das ist nicht ungefährlich, denn es setzt eigentlich philologische Kenntnisse auf den verschiedensten Sprach- und Literaturgebieten voraus, eine Forderung, die im Grunde ein Einzelner kaum erfüllen kann. Allerdings ist sich nur der Philologe dieser Gefahren bewußt; Ethnologen, Folkloristen, Philosophen segeln kühner auf diesem unsicheren Meere, weil sie die verborgenen Klippen gar nicht ahnen. Gleichwohl kann man auf den Versuch einer Art vergleichender Sittengeschichte nicht verzichten, und man muß hoffen, daß die Fehler des Einzelnen allmählich durch die Mitarbeit vieler beseitigt werden. Daß das nicht vergebliche Arbeit ist, zeigt gerade die Forschung über den Eid. Man ist gerade durch die vergleichende Betrachtungsweise allmählich doch zu wesentlich anderen und, wie mir scheint, richtigeren Grundanschauungen über den Eid gekommen, als sie einst auf Grund einseitig christlich-theologischer Beurteilung bestanden.

---

[1] Akademievortrag, vgl. Vorwort S. VI. Das zum mündlichen Vortrag bestimmte Manuskript enthält keinerlei Stellenangaben und nur von einigen griechischen und lateinischen Zitaten die Originaltexte. Die dadurch notwendigen Ergänzungen und Nachweise konnten zum großen Teil auf Grund der Materialien erfolgen. Diese sind zum Thema „Eid“ zwar sehr reichhaltig (wenn auch trotzdem sehr unvollständig), bestehen aber fast ganz aus bloßen Exzerpten und Stellensammlungen mit nur wenigen Fragmenten von Reinschriften oder Konzepten.

„Er schwört“ heißt im Sanskrit seit der ältesten Zeit *śapate*. Das ist das Medium einer Wurzel *śap*, die im Aktivum *śapati* bildet. *śapati* heißt, ebenfalls schon im ältesten Sanskrit, „er flucht, er verwünscht“. Das Medium bezeichnet allgemein ausgedrückt immer, daß die Handlung in die Sphäre des Subjekts selbst fällt. *śapate* bedeutet also eigentlich „er flucht sich, er verwünscht sich“. Schwören ist somit nach indischer Auffassung eine Selbstverfluchung für den Fall der Unwahrheit der Aussage oder der Nichterfüllung des Versprechens. So erklärt es sich auch, daß gelegentlich auch das Aktiv *śapati*, eigentlich „er flucht“, im Sinne von „er schwört“ gebraucht wird, und daß das von *śap* abgeleitete Substantiv *śapatha* sowohl „Eid“ wie „Fluch“ bedeutet.

Verwünschungen spielen in der indischen Literatur eine große Rolle. Die Heiligen sind sehr geneigt, die geringste Kränkung oder Geringschätzung, die ihnen widerfährt, mit einem Fluche zu ahnden, und diese Flüche beziehen sich auf die mannigfachsten Übel. Theoretisch kann man auch beim Eide alles mögliche Unheil auf sich herabwünschen; allein in den Schwurformeln werden doch gewisse Übel bevorzugt. Wenn die Helden des Epos schwören, so lautet die Formel gewöhnlich: „Wenn ich dies oder das nicht tue, so will ich nicht der Welt der Väter teilhaftig werden“ oder „mit meinen Vätern vereinigt sein“ oder „in die Welt derer gelangen, die Gutes getan“ oder „der Verdienste verlustig gehen, die ich mir durch Opfer und gute Werke erworben“[1]. Das alles ist im Grunde

---

[1] [Aus zwei Reinschriftblättern, unpaginiert.] Zweimal findet sich im Epos bei einem promissorischen Schwure die Formel, im Falle des Meineids nicht in die Welt der Väter zu gelangen. Mbh. 2, 2301 f. [= 2, 68, 52 f.] schwört Bhīmasena, er werde das Blut des Duḥśāsana, der die Kṛṣṇā entehrt hat, trinken:

pitāmahānāṃ pūrveṣāṃ nāhaṃ gatim avāpnuyām
asya pāpasya durbuddher bhāratāpasadasya ca
na pibeyaṃ balād vakṣo bhittvā ced rudhiraṃ yudhi.

[„Möge ich nicht in die Welt meiner früheren Vorväter gelangen, wenn ich nicht im Kampfe das Blut dieses niederträchtigen Schurken, des elendesten der Bhāratas, trinke, nachdem ich ihm mit Gewalt die Brust aufgerissen!“] Mbh. 2, 2393 [= 2, 71, 14] schwört derselbe Bhīmasena, den Schenkel des Duryodhana zu zerschmettern:

pitṛbhiḥ saha sālokyaṃ mā sma gacched vṛkodaraḥ
yady etam ūruṃ gadayā na bhindyāṃ te mahāhave.

[„Möge Vṛkodara nicht zur Gemeinschaft mit den Vätern gelangen, wenn ich nicht diesen deinen Schenkel in der Schlacht mit der Keule zerschmettere!“.] Es ist nur eine andere Bezeichnung für die Welt der Väter, wenn in dem

dasselbe; denn die Opfer und guten Werke führen eben den Menschen nach dem Tode in die Welt der Väter. Damit stimmen auch die vielen Verse überein, mit denen nach den mittelalterlichen Gesetzbüchern der Richter den Zeugen ermahnt, die Wahrheit zu sagen[1]; sie betonen immer wieder, daß der die Unwahrheit Redende nicht in die höheren seligen Welten eingeht, sondern in die Hölle[2].

Wir können diese Anschauung von dem Verlust der guten Werke und der durch diese erworbenen Welten über das Epos hinaus zurückverfolgen. In den Brāhmaṇas, die älter sind als das Epos, wird uns die Formel mitgeteilt, mit der der König bei der Königsweihe dem Priester, der die Weihe erteilt, schwören muß, ihn nicht um seinen Lohn zu betrügen. Diese Formel lautet: „Mein Verdienst an Opfern und Gaben von der Nacht an, da ich geboren ward, bis zu der Nacht, da ich sterben werde, meine Welt, meine guten Werke, mein Leben, meine Nachkommenschaft, sie mögen dir zufallen, wenn ich dich betrüge.“[3] Hier wird also nicht nur der Verlust der guten Werke usw. ausgesprochen, sondern auch ihre Übertragung auf die Person, der der Eid geleistet wird. Dieselbe Anschauung

---

Schwure Bhīmasenas Mbh. 2,2534 [= 2,77,21] von den *sukṛtāṁl lokāḥ* die Rede ist:

mā sma vai sukṛtāṁl lokān gacchet pārtho vṛkodaraḥ
yadi vakṣo hi te bhittvā na pibec choṇitaṃ raṇe.

[„Nicht soll Vṛkodara, der Sohn der Pṛthā, in die Welten derer gelangen, die Gutes getan, wenn er nicht im Kampfe deine Brust aufreißt und dein Blut trinkt.“ Vgl. weiter den unten (S. 659) zitierten Schwur Bhīṣmas Mbh. 3, 157,55].

[1] [Zusammenstellung von Lüders, Philologica Indica S. 439].

[2] [Z.B. Manu 8,75: *sākṣī dṛṣṭa-śrutād anyad vibruvann āryasaṃsadi*
avāṅ narakam avaiti pretya svargāc ca hīyate.
Manu 8,89: *brahmaghno ye smṛtā lokā ye ca strībālaghātinām*
mitradruhaḥ kṛtaghnasya te te syur bruvato mṛṣā.
Yājñ. 2,73f.: *ye pātakakṛtāṃ lokā mahāpātakināṃ tathā*
agnidānāṃ ca ye lokā ye ca strībālaghātinām
tān sarvān samavāpnoti yaḥ sākṣyam anṛtaṃ vadet.
Manu 8,94: *avākśiras tamasy andhe kilbiṣī narakaṃ patet*
yaḥ praśnaṃ vitathaṃ brūyāt pṛṣṭhaḥ san dharmaniścaye.
Nārada 1,216: *satyaṃ brūhy anṛtaṃ tyaktvā satyena svargam eṣyasi*
uktvānṛtaṃ mahāghoraṃ narakaṃ pratipatsyase.]

[3] [ABr. 8,15,1ff.: *tam etenaindreṇa mahābhiṣekeṇa kṣatriyaṃ śāpayitvābhiṣiñced: yāṃ ca rātrīm ajāyethā yāṃ ca pretāsi, tad ubhayam antareṇeṣṭāpūrtaṃ te lokaṃ sukṛtam āyuḥ prajāṃ vṛñjīyaṃ yadi me druhyer iti . . . sa brūyāt saha śraddhayā: yāṃ ca rātrīm ajāye 'haṃ yāṃ ca pretāsmi, tad ubhayam antareṇeṣṭāpūrtaṃ me lokaṃ sukṛtam āyuḥ prajāṃ vṛñjīthā yadi te druhyeyam iti.*]

kehrt auch in den Rechtsbüchern wieder. Da ermahnt der Richter den Zeugen mit dem Spruche: „Das Verdienst, das du dir erworben hast, von der Nacht an, da du geboren wardst, bis zu der Nacht, da du sterben wirst, das alles soll dem König gehören, wenn du die Unwahrheit sprichst.“[1] In des Königs Namen wird das Recht gesprochen. Dem Könige verpflichtet sich also der Zeuge, die Wahrheit zu sagen, und so wird im Falle des Meineides folgerichtig das Verdienst dem König übertragen. Wichtiger ist, daß nach der Formel des Brāhmaṇa der Meineidige auch sein Leben verwirkt. Das paßt dort genau genommen gar nicht zu dem übrigen und sieht wie der Rest einer älteren Anschauung aus, wonach dem Meineidigen nicht der Verlust seiner Seligkeit, sondern der leibliche Tod drohte. Tatsächlich wird das an der ältesten Stelle der indischen Literatur, die einen Eid erwähnt, auch ausgesprochen. Es ist der Vers im Ṛgveda, mit dem nach der Tradition Vasiṣṭha sich von der Anklage reinigte, als eine Art Werwolf seine Söhne gefressen zu haben [7,104,15]: „Möge ich heut noch sterben, wenn ich ein Zauberer bin oder das Leben eines Menschen verkürzte.“[2] Der Eid ist also in Indien, soweit unsere Quellen es erkennen lassen, in der ältesten Zeit eine Selbstverfluchung zum Tode für den Fall der Unwahrheit der Aussage.

Man hat in Indien in späterer Zeit aber auch bei einer Person oder Sache geschworen. „Bei etwas schwören“ wird ausgedrückt durch das Medium von *śap* mit dem Instrumental der Person oder Sache. *śapate putreṇa* ist also eigentlich: „Er flucht sich mittels des Sohnes“; die genannte Person oder Sache ist das Substitut für die eigene Person. Wie man sich selbst für den Fall des Meineides zum

---

[1] [Baudhāyana 1,19,10:

yāṃ rātrim ajaniṣṭhās tvaṃ yāṃ ca rātriṃ mariṣyasi
etayor antarā yat te sukṛtaṃ sukṛtaṃ bhavet
tat sarvaṃ rājagāmi syād anṛtaṃ bruvatas tava.

Ähnlich Manu 8,90:

janmaprabhṛti yat kiṃcit puṇyaṃ bhadra tvayā kṛtam
tat te sarvaṃ śuno gacched yadi brūyās tvam anyathā.

Nārada 1, 224:

yasyāṃ rātrāv ajaniṣṭhā yasyāṃ rātrau mariṣyasi
vṛthā tadantaraṃ tubhyaṃ sākṣyaṃ ced anyathākṛthāḥ.

Yājñ. 2,75:

sukṛtaṃ yat tvayā kiṃcij janmāntara-śataiḥ kṛtam
tat sarvaṃ tasya jānīhi yaṃ parājayase mṛṣā.]

[2] [*adyā́ murīya yádi yātudhā́no ásmi yádi vā́yus tatápa pū́ruṣasya.*]

Tode verflucht, so bringt man auch über die Person, bei der man schwört, den Tod. Das wird bisweilen deutlich ausgesprochen. Als König Daśaratha bei seinem Sohn Rāma der Kaikeyī den verhängnisvollen Schwur tut, ihr jeden Wunsch zu erfüllen, da betont er immer wieder, sie könne der Erfüllung des Versprechens sicher sein, denn Rāmas Leben sei ihm lieber als sein eigenes[1]. Eigentlich kann man unter diesen Umständen natürlich nur bei einer Person schwören, über die man Gewalt hat; daher am häufigsten der Schwur bei den eigenen Kindern[2]. Anderseits muß aber die Person dem Schwörenden auch besonders lieb und wert sein, wenn der Eid als bindend angesehen werden soll. Dies letztere Moment überwiegt später, und so schwört im Epos der Recke Bhīṣma auch bei seinen Brüdern[3], und häufig wird auch gerade bei der Person geschworen, der man einen Eid leistet, wofern sie zu dem Schwörenden in einem nahen Verhältnis steht.

Analog dem Schwur bei einer Person ist der Schwur bei einer Sache. Auch diese wird dem Untergang, dem Verderben geweiht. Vor Gericht schwört der Angehörige der Kriegerkaste bei seinem Rosse, seinem Wagen, seinen Waffen; der Bauer oder Kaufmann bei seinen Rindern, seinem Saatkorn, seinem Golde[4], und es wird ausdrücklich bemerkt, daß das bedeute, daß er ihres Besitzes

---

[1] [Rām. 2,11,6—9:

tenājayyena mukhyena rāghaveṇa mahātmanā
śape te jīvanārheṇa: brūhi yan manasepsitam.
yaṃ muhūrtam apaśyaṃs tu na jiveyam ahaṃ dhruvam,
tena rāmeṇa kaikeyi śape te vacanakriyām.
ātmanā cātmajaiś cānyair vṛṇe yaṃ manujarṣabham.
tena rāmeṇa kaikeyi śape te vacanakriyām.
balam ātmani paśyantī na viśaṅkitum arhasi.
kariṣyāmi tava prītiṃ sukṛtenāpi te śape.]

[2] [Mat.:] Rām. 2,48,23 schwören die über Rāmas Fortgang klagenden Frauen:

kaikeyyā na vayaṃ rājye bhṛtakā hi vasemahi
jīvantyā jātu jīvantyaḥ putrair api śapāmahe.

[3] [Mat.:] Mbh. 3,11505 (= 3,157,55) schwört Bhīṣma:

ātmanā bhrātṛbhiś caiva dharmeṇa sukṛtena ca
iṣṭena ca śape rājan: sūdayiṣyāmi rākṣasam.

„Bei meinem Selbst und den Brüdern, bei meinem Dharma und dem, was ich Gutes getan und geopfert (*sukṛta* und *iṣṭa* hier offenbar = *iṣṭāpūrta*), schwöre ich, König: ich werde dem Rākṣasa den Garaus machen."

[4] [Manu 8,113 (= Nārada 4,199):

satyena śāpayed vipraṃ kṣatriyaṃ vāhanāyudhaiḥ
gobījakāñcanair vaiśyaṃ śūdraṃ sarvais tu pātakaiḥ.]

verlustig gehen, daß seine Waffe stumpf und unbrauchbar werden soll[1].

Nun kann der Eid, die Selbstverfluchung, gewiß ebenso wie der Fluch nur mit Worten ausgesprochen werden; für gewöhnlich aber ist er von einer symbolischen Handlung begleitet. Man berührte entweder sich selbst oder die Person oder Sache, bei der man schwur. Diese Berührung muß ganz gewöhnlich gewesen sein, denn „sich berühren" bedeutet auch ohne weiteren Zusatz soviel wie „schwören". Daß dieses Berühren mehr als eine bloß deiktische Gebärde ist, ergibt sich wiederum aus der Sprache. Das Wort, das das Berühren beim Schwur bezeichnet, ist meist *ālabh*, das feierliche Wort, das sonst für das Anfassen, das Anbinden und schließlich auch das Erwürgen des Tieres beim Opfer gebraucht wird. Das Berühren gilt also dem Inder als eine Art Todesweihe, wenn es auch ursprünglich wohl mehr den Zweck hatte, den Fluch gewissermaßen auch körperlich auf das berührte eigene Haupt oder die berührte Person oder Sache zu lenken.

Für Indien steht also der Charakter des Eides als einer Selbstverfluchung zum Tode fest; die gleiche Anschauung läßt sich aber auch bei den übrigen indogermanischen Völkern nachweisen. Ich brauche nur, um mich auf das Griechische zu beschränken, an die gewöhnlichen Schwurformeln zu erinnern: „Wenn ich das und das nicht tue, *ὀλοίμην*[2], *ἀπολοίμην*[3], *κάκιστ' ἀπολοίμην*[4], *μὴ γὰρ οὖν ζῴην ἔτι*[5], *οὐδέποτε βιώσομαι*[6]. Die Verwünschung wird ebenso wie in Indien auch auf die Verwandten ausgedehnt. In den feierlichen Eiden, wie z. B. in dem Eide bei einem Mordprozeß vor dem Areopag, verflucht der Schwörende am Schluß sich und sein Geschlecht und sein Haus, wenn er die Unwahrheit sage[7].

---

[1] [Mat.:] Die für den Kṣatriya und den Vaiśya vorgeschriebenen Eide sind Verwünschungseide, bei denen für die eigene Person solche Dinge eintreten, die den wertvollsten Besitz des Schwörenden ausmachen. Kullūka erklärt Manu 8, 113: *kṣatriyam „vāhanāyudhaṃ mama niṣphalaṃ syād" ity evaṃ, vaiśyaṃ „gobījakāñcanāni ca mama niṣphalāni syuḥ."* [Vijñāneśvaras Mitākṣarā zu Yājñ. 2, 73—75 zitiert Manu 8, 113 und erklärt: *brāhmaṇam „anyathā bruvataḥ satyaṃ te naśyatīti" śāpayet, kṣatriyaṃ „vāhanāyudhāni tava viphalānīti", „gobījakāñcanādīni tava viphalāni bhaviṣyantīti" vaiśyaṃ, śūdram „anyathā bruvatas tava sarvāṇi pātakāni bhaviṣyantīti" śāpayet.*]

[2] [Sophocles Oed. rex 645 und 664.] [3] [Aristoph. Vespae 628.]

[4] [Aristoph. Ranae 579 und 588, Acharn. 151 und 476.]

[5] [Euripides Orest 1147.] [6] [Aristoph. Equ. 699.]

[7] Z. B. Dem. 23, 67 (*Κατ' Ἀριστ.*): *διομεῖται κατ' ἐξωλείας αὑτοῦ καὶ γένους καὶ οἰκίας.* Für weitere Belege vgl. Papes Handwörterbuch d. griech. Sprache s. v. *ἐξώλεια.*]

Die Selbstverwünschung zum Tode läßt sich in Griechenland bis in die älteste Zeit zurückverfolgen. Bei Homer kommt zweimal [Il. 5, 214; Od. 16, 102] die Formel vor:

αὐτίκ' ἔπειτ' ἀπ' ἐμεῖο κάρη τάμοι ἀλλότριος φώς,

„Wenn ich das nicht tue, alsbald schneide mir dann ein fremder Mann den Kopf ab." Odysseus schwört [Il. 2, 259]:

μηκέτ' ἔπειτ' Ὀδυσῆι κάρη ὤμοισιν ἐπείη.

Antike Erklärer haben darin eine Verwünschung gefunden. R. Hirzel, der vor einigen Jahren ein sehr gelehrtes, aber in seiner isolierenden und vielfach unhistorischen Betrachtungsweise, wie mir scheint, wenig förderndes Buch über den Eid geschrieben hat[1], bestreitet das und meint, es liege hier ein Vertrag oder vielmehr eine Wette vor. Das heißt das Wesen des Eides völlig verkennen. Ein Vertrag oder eine Wette ist es, wenn ich zu jemandem sage: „Wenn ich in diesem oder jenem Punkte die Unwahrheit sage, kannst du mir den Kopf abschneiden." Auch das kommt bei Homer vor, aber er nennt es eine *ῥήτρη* und unterscheidet es scharf von dem *ὅρκος*. Als Odysseus unbekannt bei Eumaios sitzt, da versichert er ihm zuerst mit einem Eide (*ὅρκος*), daß sein Herr heimkehren werde[2]. Aber Eumaios glaubt ihm nicht. Da sagt Odysseus: „Aber wohlan, nun wollen wir eine *ῥήτρη* machen[3]: wenn ich die Wahrheit gesagt, schicke mich nach Dulichion; wenn nicht, so rufe die Knechte und stürze mich vom Felsen hinab." Ganz anders liegt die Sache bei dem vorhin genannten Schwure. Die Tötung wird da nicht in das Belieben der andern Partei gestellt, sondern einem *ἀλλότριος φώς* überlassen, einem Manne, der an der Sache gar kein Interesse hat und von ihr überhaupt nichts weiß. Er ist nur das unbewußte Werkzeug, durch das der Tod herbeigeführt wird, und das ist das Entscheidende; auf welche Weise der Meineidige den Tod findet, ob durch Krankheit oder auf dem Schlachtfelde, ist im Grunde natürlich völlig gleichgültig.

Es ist nun kaum ein Zufall, daß auch die Berührung der Person oder Sache, bei der man schwört, bei fast allen indogermanischen Völkern wiederkehrt. Bei lateinischen Dichtern wird oft der Schwur bei den Augen erwähnt[4], und daß der Meineidige dadurch nach dem

[1] [Rudolf Hirzel, Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte. Leipzig 1902.]
[2] [Od. 14, 151ff.]. [3] Od. 14, 393: *ἀλλ' ἄγε νῦν ῥήτρην ποιησόμεθ'*.
[4] [Z.B. Ovid, Amor. 2, 16, 43f. Juvenal 13, 93. Properz 1, 15, 33. Tibull 3, 6, 47.]

Volksglauben seine Augen schädigt, zeigt unter andern Ovid, der sich über die Ungerechtigkeit in der Welt beklagt: sein Mädchen, das ihm die Treue gebrochen, hat ihm so oft ihre Liebe bei seinen und bei ihren Augen geschworen, und nun tun nur ihm die Augen weh[1]! Wenn man aber bei den Augen schwur, so berührte man diese mit der Hand, wie z. B. eine Stelle bei Petron zeigt[2].

Genau wie der indische Vaiśya schwört, indem er sein Vieh berührt, so auch der griechische Hirt: Longus (2, 38, 5) läßt den Daphnis bei seinem Liebesschwur mit der einen Hand einen Bock, mit der andern eine Ziege fassen. Das freilich ist spät; aber der Brauch ist in Griechenland uralt. Im vorletzten Buche der Ilias wird erzählt, wie Antilochos dem Menelaos beim Wagenrennen durch eine List zuvorkommt. Menelaos ergrimmt und fordert ihn auf, ihm zu schwören, daß er das Manöver nicht in böser Absicht ausgeführt habe. Antilochos soll nach altem Brauch (*ἢ θέμις ἐστίν*) vor das Gespann treten, die Geißel in den Händen, und beim Poseidon schwören, indem er die Pferde berührt[3]. Eusthatios gibt völlig richtig an, das Berühren der Pferde solle den Fluch des Meineides auf sie herabziehen. Hirzel will davon nichts wissen; er sieht in der Berührung den Gestus der Pfandsetzung; im Falle des Meineids sollen Roß und Wagen dem Poseidon „verfallen" sein, wobei er unter dem Verfallen eine Übergabe an den Gott versteht. Aber das ist unrichtig; denn es würde voraussetzen, daß über die Frage, ob Antilochos einen Meineid geschworen hat oder nicht, eine Entscheidung durch menschliche Richter stattfinden könnte. Das jedoch ist nach der Darstellung bei Homer gerade nicht der Fall. Zuerst will allerdings Menelaos die Sache den Fürsten zur Entscheidung übertragen; dann aber besinnt er sich eines andern und schiebt dem Antilochos den Eid zu, um allem Streit endgültig ein Ende zu machen. Es bleibt also bei der alten Auffassung — Poseidon ist hier nur, wie in zahllosen andern Fällen, als Zeuge angerufen —, für die außerdem zahlreiche eindeutige Zeugnisse des späteren Altertums wie der germanischen Welt eintreten. So fordert z. B. in der Edda [Vǫlundarkviða 35] Wölund den Eid von König Niduð:

---

[1] [Ovid, Amor. 3, 3, 9 f. 13 f.:

argutos habuit, radiant ut sidus ocelli,
per quos mentita est perfida saepe mihi.
perque suos illam nuper jurasse recordor
perque meos oculos, et doluere mei.]

[2] [133: *tetigit puer oculos suos conceptissimisque juravit verbis.*]

[3] [Il. 23, 581 ff.]

Erst sollst du alle Eide schwören
Bei Schildes Rand und Rosses Bug
Bei Schwertes Schärfe und Schiffes Bord
Daß Wölunds Weibe kein Weh geschieht.[1]

Was das heißen will, zeigt Sigruns Fluch über ihren Bruder Dag in dem jüngeren Helgiliede, der geradezu ein Kommentar zu dem Eide des Wölund ist [Helgakviđa Hundingsbana II 28]:

Nicht schwimme das Schiff, das schwimmt unter dir,
Ob steifer Sturm in den Segeln steht!
Nicht renne das Roß, das rennt unter dir,
Folgt auch der Feind auf den Fersen dir nach!
Nicht schneide das Schwert geschwungen von dir,
Es sause denn dir selbst um das Haupt[2]!

Der Eid ist also für den Kreis der indogermanischen Völker eine Selbstverwünschung für den Fall der Unwahrheit der Aussage, zum Tode für die eigene Person, zum Verderben für den eigenen Besitz, und ich zweifle auch gar nicht, daß man in diesem Sinne schon vor der Trennung der Völker geschworen hat, wenn auch ein einziges durchgehendes Wort für „schwören“ fehlt. Als wahrscheinlich muß es ferner gelten, daß man auch die eigene Person oder die Sache oder Person, bei der man schwur, berührte.

Wichtig ist diese Feststellung des Grundcharakters des Eides deshalb, weil wir sie bei jeder Deutung unverständlicher Bräuche zugrundelegen müssen, weil wir immer versuchen müssen, aus ihr heraus den dunklen Brauch zu verstehen.

Aus dem Grundcharakter des Eides ergibt sich aber auch, daß er eigentlich mit Gott oder den Göttern so wenig zu tun hat wie der Fluch. Ein Eid bleibt ein Eid, auch wenn kein Gott angerufen wird, und tatsächlich sind Anrufungen der Götter beim Schwure in Indien, wenn sie auch nicht ganz fehlen, so doch so selten, daß wir uns über die Stellung der Götter zum Eide aus ihnen nicht viel Rats erholen können. Wir müssen uns dafür wieder bei den andern Völkern umsehen. Nun treten aber hier die Götter beim Schwur in erster Linie als Zeugen auf. Als *μάρτυροι* werden sie seit Homer in der Anrufung bezeichnet. Mit *ἴστω*, „das wisse“, beginnt die gewöhnliche Schwurformel. Die Rücksicht auf den Zeugencharakter spielt eine Rolle bei der Auswahl der Götter. Helios wird zum beliebten

[1] Edda übers. v. Felix Genzmer (Sammlung Thule) Bd. I S. 22.
[2] A. a. O. S. 142.

Schwurgott, weil er als der alles Schauende als der geeignetste Zeuge erscheint. Je mehr Zeugen man hat, um so sicherer ist die Sache. Daher ist man schon in der ältesten Zeit geneigt, die Anrufungen der Götter zu häufen, und was dergleichen mehr ist. Die Vorstellung von dem Zeugencharakter der Götter ist so stark ausgebildet, daß man von Philon bis in unsere Tage in der Zeugenanrufung der Götter oder Gottes das Wesen des Eides zu erkennen geglaubt hat. Gleichwohl kann diese Begriffsbestimmung nur für eine Zeit gelten, da man sich der ursprünglichen Bedeutung des Eides nicht mehr bewußt ist. Solange man an die Selbstverwünschung im Schwure glaubt, muß auch immer der Gedanke wenigstens mitspielen, daß die Götter auch die Ausführung des ausgesprochenen Fluches — mittelbar oder unmittelbar — besorgen, schon deshalb, weil — insbesondere beim assertorischen Eide — die Götter über die Richtigkeit der Aussage in anderer Weise gar nicht Zeugnis ablegen können als dadurch, daß sie den Fluch, den der Meineid über den Schwörenden bringt, zur Ausführung bringen. Das wird nicht immer ausdrücklich gesagt. Der feierliche griechische Schwur der älteren Zeit ist gewöhnlich dreiteilig[1]. Erst werden die Götter als Zeugen angerufen. Dann folgt die Aussage oder das Versprechen. Den Schluß bildet die Verwünschung. Meist stehen die drei Teile unvermittelt nebeneinander; aber gelegentlich werden doch auch schon bei Homer in der Verwünschung die Götter als Rächer genannt [Il. 19, 264f.]:

εἰ δέ τι τῶνδ' ἐπίορκον, ἐμοὶ θεοὶ ἄλγεα δοῖεν
πολλὰ μάλ', ὅσσα διδοῦσιν, ὅτις σφ' ἀλίτηται ὀμόσσας.

Auch in der späteren Zeit fehlt es nicht an Zeugnissen für die Rächernatur der Götter. Ein Lukian sagt allerdings — für seine Zeit gewiß mit Recht —, daß einer, der einen Meineid schwören wolle, sich eher vor einer Lichtschnuppe fürchte als vor einem Blitzstrahl des Zeus, und es ist eine Burleske, wenn er den Zeus schildert, wie er die Eidesangelegenheiten besorgt und dabei in aller Eile den Epikureer Hermodor abtut, der um 1000 Drachmen einen Meineid geleistet hat[2]. Aber es hat doch einmal eine Zeit gegeben, die an den rächenden Blitzstrahl des Donnerers geglaubt hat. Im Rathaus zu Olympia stand die Statue des Zeus, vor der die Kämpfer und

---

[1] [Mat.:] Dreiteiliger Schwur Ilias 19, 258ff.; Eurip. Med. 752ff.; Sophocl. Trach. 1188ff.; Eurip. Iphig. Taur. 744f.; Eurip. Hippol. 1025ff.; Aristoph. Lysistr. 211ff.; verkürzt Soph. Oed. Rex 662ff.; Theocr. V, 14ff.

[2] [Icaromenippus 16, 26.]

Kampfrichter schwören mußten, mit je einem Blitzstrahl in beiden Händen, von allen Bildsäulen des Zeus *μάλιστα ἐς ἔκπληξιν ἀδίκων ἀνδρῶν πεποίηται*, wie Pausanias [V, 24, 9] sagt, und es ist mehr als eine bloße Formel gewesen, wenn der römische Fetial beim Abschluß des Bündnisses das Schwein mit dem Stein tötete und dazu die Worte sprach [Livius I 24]: „*Si [populus Romanus] prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu ille Diespiter populum Romanum sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam.*“[1]

[1] [Durchgestrichenes Konzeptblatt:] Auf dieselbe Grundanschauung wie dieses *foedus ferire* oder *foedus icere* der Römer führt auch das *ὅρκια τέμνειν* der Griechen. Zweimal wird uns in der Ilias der Ritus geschildert. Im 19. Buche erklärt sich Agamemnon mit des Odysseus Vorschlag einverstanden, vor den versammelten Achaiern dem Achilleus zu schwören, daß er die Briseis nicht berührt habe. Er versichert: *οὐδ' ἐπιορκήσω πρὸς δαίμονος* (188), er fordert auf: *ὅρκια πιστὰ τάμωμεν* und befiehlt schließlich dem Talthybios, einen Eber herbeizuschaffen, um ihn dem Zeus und dem Helios zu schlachten: *κάπρον ἑτοιμασάτω, ταμέειν Διί τ' Ἠελίῳ τε* (197). Talthybios bringt den Eber, Agamemnon zieht sein Messer, schneidet dem Eber die Haare ab und betet (*εὔχετο*, 255), die Hände zu Zeus erhebend, d. h. er spricht den Eidschwur, mit der Anrufung an Zeus, Ge, Helios und die Erinyen beginnend und der formellen Verfluchung schließend. Dann schneidet er dem Eber die Kehle ab (*ἀπὸ τάμε*) und Talthybios schleudert ihn in das Meer, ein Fraß für die Fische (268). — Etwas komplizierter ist der im 3. Buche geschilderte Ritus. Paris schlägt vor, den Streit zwischen Troern und Griechen durch einen Zweikampf mit dem Menelaos zu beenden. Der Sieger solle Helena samt den Schätzen erhalten, die andern aber *φιλότητα καὶ ὅρκια πιστὰ ταμόντες* sollen in Troja wohnen oder nach der Heimat zurückkehren (75). Hektor verkündet den Griechen den Vorschlag, und Menelaos nimmt die Herausforderung an. Er fordert die Troer auf, ein männliches weißes Lamm für Helios, ein weibliches schwarzes für die Ge zu bringen; sie selbst wollten ein Lamm für Zeus holen. Außerdem solle Priamos selbst kommen, damit er selbst den Vertrag beschwöre (*ὀφρ' ὅρκια τάμνῃ*, 105), auf daß keiner die *ὅρκια* verletze. Die Herolde richten die Aufträge aus; der troische Herold bringt aber außer den Lämmern, die als *θεῶν ὅρκια πιστά* bezeichnet werden (245. 269), noch Wein in ziegenledernem Schlauch, einen *κρητήρ* und goldenen Becher. Die Herolde mischen dann den Wein im *κρητήρ* und gießen den Königen Wasser auf die Hände (270). Agamemnon schneidet den Lämmern die Haare ab, die von den Herolden an die Besten der Troer und Achaier verteilt werden (?), und betet laut, die Hände erhebend (*μεγαλ' εὔχετο χεῖρας ἀνασχών* 275), indem er Zeus, Helios, die Flüsse, die Erde und die Unterirdischen, die den Meineid rächen, als Zeugen des Vertrages anruft. Darauf schneidet er den Lämmern die Kehle durch und legt sie auf die Erde. Dann gießen sie Wein aus, den sie aus dem *κρητήρ* mit den Bechern schöpfen, und beten zu den Göttern (*εὔχοντο θεοῖς*). (297ff.:)

ὣδε δέ τις εἶπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·
„Ζεῦ κύδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν,
ὣδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι, ὡς ὅδε οἶνος,
αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.“

Darauf kehrt Priamos, nachdem er die Lämmer auf den Wagen gelegt, in die Stadt zurück. Als der Vertrag nachher durch den Schuß des Pandaros

Aus der Zeugenanrufung der Götter und aus der Anschauung, daß sie den Meineidigen vernichten, erklären sich auch alle die komplizierteren Riten des griechischen und römischen Eidschwures, die sich zum Teil mit den Riten des Opfers vermischen.

Keines der europäischen indogermanischen Völker hat einen selbständigen Eidgott geschaffen. In Griechenland ist die Sorge für den Eid dem Zeus, dem Zeus Horkios, übertragen. Bei Homer erscheinen die Unterirdischen, die Erinyen, als Rächer des Meineids, und zwar peinigen sie den Schuldigen auch noch nach dem Tode[1]. Auch Hesiod stellt sie als um den Horkos beschäftigt dar[2], und es war Volksglaube, daß, wer am fünften des Monats, dem Geburtstag des Horkios, einen Meineid schwur, fünf Tage später sterben müsse[3]. Der Meineidige bringt sich eben den Tod; die Unterirdischen holen ihn. Das muß älter sein als die Strafe nach dem Tode in der Unterwelt, so früh uns diese auch bezeugt ist. Aber die Tätigkeit der Erinyen ist nicht auf die Bestrafung des Meineides beschränkt; sie vollstrecken jeden Fluch, und nur insofern auch den Fluch, den der Meineidige über sich bringt. Der Horkos selbst aber, der bei Hesiod personifiziert erscheint, hat es nie zu wirklichem Leben gebracht[4]. Daß Horkos ursprünglich ein alterName des Todes- und Unterweltsgottes gewesen sei, wie Hirzel will, davon kann ich mich nicht überzeugen.

Als Zeugen und als Rächer müßten wir nach dem, was wir bei andern Völkern beobachten konnten, auch in Indien die Götter oder

---

gebrochen ist, beklagt sich Agamemnon über die Verletzung, indem er die einzelnen Faktoren des Ritus noch einmal aufzählt (4, 157ff.):

. . . κάτα δ' ὅρκια πιστὰ πάτησαν.
οὐ μέν πως ἄλιον πέλει ὅρκιον αἷμά τε ἀρνῶν
σπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν.

[1] [Il. 19, 259: *. . . καὶ Ἐρινύες, αἵ θ' ὑπὸ γαῖαν*
ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ.

[2] [Opera et Dies 803f.: *ἐν πέμπτῃ γάρ φασιν Ἐρινύας ἀμφιπολεύειν*
Ὅρκον γεινόμενον τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις.

[3] [Mat.:] Melampus bei Tzetzes zu Opera 800: *ἐν πέμπτῃ σελήνης τις ἐπίορκον ὀμόσας τοισαῖσδε ἡμέραις τελευτᾷ.* Hier bricht die alte Anschauung von dem Eide als einer bedingten Selbstverfluchung zum Tode deutlich hervor.

[4] [Mat.:] Was Hesiod von ihm sagt, ist durchsichtige Allegorie; Theog. 231:

Ὅρκον θ' ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίναι, ὅτε κέν τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ.

Opera 803f. (s. oben) sind die Erinyen um ihn beschäftigt; Opera 219 heißt es von ihm, daß er schnell zusammen mit den ungerechten Urteilen läuft:

αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὅρκος ἅμα σκολιῇσι δίκῃσιν.

einen Gott beim Schwur wiederfinden; und das ist tatsächlich auch einmal im Nalaliede der Fall, an der einzigen mir bekannten Stelle der späteren Literatur, wo Götter direkt beim Eide angerufen werden. Da schwört Damayantī ihrem Gatten, daß sie ihm in der Trennungszeit die Treue gewahrt: „Der über diese Welt hin wandert, rastlos sich regend, der Zeuge der Wesen, der soll mich lösen vom Leben, wenn ich auf Sünde gesonnen.“[1] Und mit derselben Formel wie den Wind ruft sie die Sonne und den Mond an, der als Zeuge auch im Herzen der Menschen wohnt[2], eine spezifisch indische Vorstellung. Die drei Götter sind hier mit Rücksicht auf ihren Zeugencharakter ausgewählt. Drei Welten unterscheidet der Inder. Der Wind ist der Vertreter des Luftraums, die Sonne der des Himmels, der Mond hier der der Erde. Aber zugleich sind sie, wie die Formel zeigt, die Rächer, die, wenn die Aussage unwahr ist, den Tod bringen sollen.

In der alten vedischen Literatur wird nur ein Gott beim Eide angerufen, das ist Varuṇa. Es wird aber nur sein Name, ohne jeden erklärenden Zusatz, genannt. Nach dem Bisherigen müssen wir erwarten, daß auch er Zeuge und Rächer des Meineids ist. Tatsächlich geht darin nun aber das ganze Wesen des Gottes auf. Varuṇa ist der Gott, dem nichts verborgen ist, der jedes Blinzeln des Menschen zählt. Er ist der Gott, der das Ṛta, die Wahrheit, schützt. Er ist der Gott, der die Lüge bestraft, dadurch, daß er todbringende Krankheit schickt. Darauf gründet sich meine Erklärung, daß Varuṇa der Eidgott ist und nichts weiter. Varuṇa ist kein indogermanischer Gott, sondern er ist in der arischen Zeit entstanden; in der zoroastrischen Religion hat er sich zu Ahuramazda entwickelt. Die Arier haben also einen besonderen Eidgott geschaffen, wie sie einen besonderen Gott des Vertrages, den Mitra, einen besonderen Gott des Heiratsvertrages, den Aryaman, geschaffen haben.

Zu dieser Auffassung stimmt aber auch weiter, daß Varuṇa im Wasser wohnt. Denn den feierlichen Eid hat man in Indien in der älteren Zeit unter Berührung von Wasser geschworen. Ich will jetzt

---

[1] [Mbh. 3, 76, 32:

ayaṃ carati loke 'smin bhūtasākṣī sadāgatiḥ:
eṣa me muñcatu prāṇān yadi pāpaṃ carāmy aham.]

[2] [Mbh. 3, 76, 33f.:

yathā carati tigmāṃśuḥ pareṇa bhuvanaṃ sadā,
sa muñcatu mama prāṇān yadi pāpaṃ carāmy aham.
candramāḥ sarvabhūtānām antaś carati sākṣivat,
sa muñcatu mama prāṇān yadi pāpaṃ carāmy aham.]

auf Einzelheiten nicht weiter eingehen, da ich bereits an anderer Stelle darüber gehandelt habe, und möchte nur noch auf einen Fall hinweisen, der in charakteristischer Weise zeigt, wie verhältnismäßig früh Bräuche auch für das Volk, bei dem sie entstanden sind und das sie seit alters immer ausgeübt hat, unverständlich werden können.

Die Gṛhyasūtras, die Bücher, die die alten häuslichen Bräuche lehren, geben auch Vorschriften für das *vāgdāna*, was etwa unserer Verlobung entspricht. Der Mann, der ein Weib nehmen will, sendet Werber aus. Sie treten in das Haus des in Aussicht genommenen Brautvaters mit Blumen, Früchten, Gerste und einem Krug Wasser in den Händen. Dreimal müssen sie sagen: „Da bin ich, Herr." Dann bringen sie ihre Werbung um das Mädchen vor. Wenn die Sache auf beiden Seiten Billigung gefunden hat, berühren sie das mit Wasser gefüllte Gefäß, in das Blumen, geröstete Körner, Früchte, Gerste und Gold getan sind, mit dem Spruch: „Unangefochten bist du, unanfechtbar, die Kraft der Götter, frei von Beschuldigung (oder Verwünschung, das Wort ist doppelsinnig), vor Beschuldigung schützend, nicht zu beschuldigen. Möge ich geradewegs zur Wahrheit gelangen. Versetze mich in Wohlergehen." Dann setzt der Hauspriester mit einem Segensspruch das Gefäß dem Mädchen auf den Kopf: „Nachkommenschaft setze ich in dich. Vieh setze ich in dich. Ansehen, heiligen Glanz setze ich in dich."[1]

Das sieht ja nun ganz wie eine Zeremonie aus, die der Braut Fruchtbarkeit und Glück sichern soll; die Zutaten zum Wasser, die geröstete Gerste, die Früchte, das Gold sind in Indien glückbringende Dinge. So haben die Inder später die Sache auch aufgefaßt; aber ursprünglich hat doch dieser Wasserritus eine ganz andere Bedeutung.

Die Ritualbücher geben auch Vorschriften für einen Verbrüderungseid, den die Priester vor Beginn des großen Somaopfers ab-

---

[1] [Śāṅkhāyanagṛhyas. 1, 6 (ed. Oldenberg, Ind. Stud. 15 S. 18; vgl. Weber, Ind. Stud. 5 S. 291): *jāyām upagrahīṣyamāṇo 'nṛkṣarā iti varakān gacchato 'numantrayate | 2. 'bhigamane puṣpaphalayavān ādāyodakumbhaṃ cā | 3. 'yam ahaṃ bho iti triḥ procyo | 4. 'dite prāṅmukhā gṛhyāḥ pratyaṅmukhā āvahamānā gotranāmāny anukīrtayantaḥ kanyāṃ varayanty | 5. ubhayato rucite pūrṇapātrīm abhimṛśanti puṣpākṣataphalayavahiraṇyamiśrām, anādhṛṣṭam asy anādhṛṣyaṃ, devānām ojo 'nabhiśasty abhiśastipā, anabhiśastenyam añjasā satyam upa geṣaṃ suvite mā dhā ity | 6. ā naḥ prajām iti kanyāyā ācārya utthāya mūrdhani karoti prajāṃ tvayi dadhāmi paśūṃs tvayi dadhāmi tejo brahmavarcasaṃ tvayi dadhāmīti.*]

legen müssen[1]. Sie müssen schwören, während des Opfers keine Begehung absichtlich falsch zu verrichten. Das ist sehr notwendig; denn wenn auch nur der kleinste Fehler vorkommt, so ist das ganze Opfer, das in dieser Zeit schon völlig zum Zauber geworden ist, nicht nur umsonst, sondern schadet auch seinem Veranstalter. Der Ritus ist nun der, daß sämtliche bei dem Opfer amtierenden Priester die Hand in ein mit Wasser gefülltes Gefäß tauchen; die Worte, die dabei gesprochen werden, sind nun aber genau dieselben wie die bei der Verlobung gebrauchten[2], und es ist leicht zu sehen, daß sie auch nur für einen Eid passen. Die Wasserzeremonie bei der Verlobung ist also anfänglich ebenfalls ein Vertragseid, die Beschwörung des zwischen den Parteien abgeschlossenen Ehevertrags, und erst später in eine glückbringende Zeremonie umgedeutet.

Der Schwur beim Wasser kehrt nun in Indien, vielfach völlig unverstanden, immer wieder, insbesondere beim Vertragseid[3]. Bei der Adoption, der Übergabe eines Sohnes an einen andern, bei jeder Schenkung wird noch heutzutage, nicht nur in Indien, sondern überall, wohin indische Kultur gedrungen ist, Wasser ausgegossen, ohne daß man sich über die Bedeutung des Ritus klar wäre. Der Schwur beim Wasser steht für Indien seit den ältesten Zeiten völlig fest. Allein vergebens fragen wir die indischen Quellen selbst, warum man beim Wasser schwur. Man kann unmöglich sagen, daß es geschehen sei, weil Varuṇa, der Eidgott, und ebenso Ṛta, die Wahrheit selbst, als im Wasser wohnend gedacht werden. Sicherlich sind Varuṇa und das Ṛta gerade umgekehrt in das Wasser versetzt worden, weil das Wasser der Eidhort ist. Wir können nur allgemein sagen, daß auch der Eid beim Wasser ein Verwünschungseid sein muß; denn dieser ist nicht nur der älteste Eid auf indischem Boden, sondern es hat bei den Indern überhaupt nie eine andere Art des Eides gegeben. Wollen wir nicht ganz auf eine Erklärung verzichten, so müssen wir uns auch hier wieder bei den übrigen indogermanischen Völkern Rats erholen. Da bietet sich nun in erster Linie bei den Griechen der Schwur beim stygischen Wasser dar — beim stygischen Wasser, nicht bei Styx, wie Neuere wollen, z. B. Hirzel, der in der Styx eine uralte mächtige Gottheit sieht, die an Einsicht und Kraft selbst die Olympier überragte. Davon kann m. E. gar keine Rede sein. Homer

---

[1] [Kātyāyanaśrautas. 8, 1, 24. 26; ŚBr. 3, 4, 2, 8. 9, 3, 1ff. Śāṅkh. Śrautas. 5, 8, 1ff. Lāṭy. 5, 6, 6f. — Vgl. Einleitung S. 29.]

[2] [Vgl. Weber, Ind. Stud. 5, S. 293 Anm.].

[3] [Für die Belege zu diesem Abschnitt vgl. die sich mit ihr überschneidenden Ausführungen Einleitung S. 28—34.]

kennt noch gar keine Styx, sondern nur ein *Στυγὸς ὕδωρ*. Durch den Schwur beim stygischen Wasser verpfändet sich der Schwörende der Unterwelt, in demselben Sinne wie der Nordgermane, wenn er „bei Leiptrstroms leuchtender Flut und dem feuchten Felsen des Unn“ schwört. Meineidige und Mörder waten auch nach der Edda im Reiche der Hel im brackigen Wasser.

Das Wasser, bei dem man schwört, wird daher auch in Indien einmal das Totenwasser gewesen sein, dem der Meineidige verfällt. Spuren von der Vorstellung eines Unterweltstromes lassen sich auch in Indien noch nachweisen, aber im allgemeinen ist diese Vorstellung verblaßt. Dazu haben sicherlich die klimatischen Verhältnisse beigetragen. Für den Arier wurde, als er in das heiße und regenarme Panjab versetzt war, das Wasser das notwendigste Lebensbedürfnis; das bezeugt der Veda mit seinen immer wiederkehrenden Gebeten um Wasser. Das Wasser wurde für den Inder der Inbegriff alles Köstlichen; überschwänglich wird es in den Liedern gefeiert. Da war kein Raum mehr für einen unheimlichen Unterweltstrom. Der Brauch aber, bei dem Totenwasser zu schwören, wie alle Bräuche von zäherem Leben als die Vorstellungen, aus denen sie erwachsen sind, hat die Jahrtausende überdauert und lebt noch heute.

Konzeptbruchstücke u. dgl. zum Thema „Eid“

. . . Wie man sagen konnte *ātmanā śape* „ich verfluche mich mittels der eigenen Person“, so sagt man nun auch **Rāmeṇa śape* „ich verfluche mich mittels des Rāma“ usw.

Gelegentlich kommt in dieser Verbindung später auch das Aktivum vor. So heißt es in dem scherzhaften Schwur am Ende des Ghaṭakarpara:

ālambya cāmbu tṛṣitaḥ karakośapeyam
bhāvānuraktavanitāsurataiḥ śapeyam
jīyeya yena kavinā yamakaiḥ pareṇa
tasmai vaheyam udakaṃ ghaṭakarpareṇa,

„Und durstig das aus der Handschale zu trinkende Wasser berührend, möchte ich beim Liebesgenusse der liebeergebenen Mädchen schwören: Wenn ich von einem andern Dichter in Yamakas übertroffen werde, will ich ihm Wasser in einer Topfscherbe tragen.“ Ich glaube nicht, daß wir aus dem Gebrauch des Aktivs hier irgend-

welche Schlüsse ziehen dürfen; *śapeyam* wird nur des Yamakas wegen für *śapeya* gesagt sein.

Verblaßt ist die ursprüngliche Bedeutung des Mediums, wenn es in Verbindung mit einem Instrumental im Sinne von „jemanden beschwören“ gebraucht wird wie Hariv. 10396, wo Kṛṣṇa den Garuḍa anfleht, ihm bei der Befreiung des Aniruddha von den Nāgas zu helfen: *suparṇa sukṛtena tvāṃ śape pannaganāśana*, „Suparṇa, ich beschwöre dich bei deinen guten Werken, du Vernichter der Schlangen“. Der ursprüngliche Sinn einer solchen Beschwörung kann doch nur der gewesen sein, daß im Falle der Verweigerung der Sache der Fluch die genannte Sache oder Person treffen solle.

Bei feierlichen Eiden wird die Verfluchung für den Fall des Meineids gefordert, zum Teil auch noch ein Segen für den Fall der Wahrheit der Aussage hinzugefügt. In den Schwüren des täglichen Lebens macht sich häufig eine Scheu bemerkbar, die Verwünschung auszusprechen. Anstatt sich das Verderben im Falle des Meineids zu wünschen, beteuert man seine Worte dadurch, daß man ihre Wahrheit als ebenso sicher hinstellt wie den Wunsch nach dem eigenen Wohlbefinden oder dem der Verwandten.

In späterer Zeit setzt sich gerade der Schwur bei dem Höherstehenden durch. Mommsen, Röm. Strafrecht S. 586, urteilt daher: „Der Eidschwur bei einer lebenden Person ist der Ausdruck der Abhängigkeit; der Unfreie und der Halbfreie schwört bei dem Namen seines Herrn und die Einführung des Dictators Caesar so wie späterhin des regierenden Herrschers in die ständige Eidesformel ist das Wahrzeichen der Monarchie gewesen und geblieben.“ Mommsens Auffassung wird, wie schon Hirzel bemerkt hat (p. 18), durch den Schwur der Eltern bei den Kindern widerlegt. M. E. kann auch der Eid *per salutem Caesarum* (Tertullian, Apolog. c. 32 n. Hoppe; vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht II^4 S. 810, 3) im Grunde nichts anderes bedeuten als der Eid *per salutem meam*. Es ist im Grunde ein Verwünschungseid, und in primitiveren Zeiten hat man aus solchem Schwur beim Fürsten die volle Konsequenz gezogen. — [Anderes Konzept:] Schließlich kann auch der Eid *per salutem Caesaris* nichts anderes sein als der *per salutem meam*, also ein Verwünschungseid.

Man kann sich höchstens fragen, ob man sich dessen noch bewußt gewesen ist und ob nicht der Ausdruck zur bloßen Formel herabgesunken ist. Im allgemeinen beruht der Eid beim Kaiser, wie wir noch sehen werden, auf einer ganz anderen Anschauung.

Schwur auf Waffen

Prinz Sutasoma schwört dem Menschenfresser Kammāsapāda, der ihn gefangen hat, daß er zurückkehren werde, wenn er seine Verpflichtung gegen einen Brahmanen erfüllt habe (Jāt. 537,36):

asiñ ca sattiñ ca parāmasāmi
sapathaṃ pi te samma ahaṃ karomi:
tayā pamutto anaṇo bhavitvā
saccānurakkhī punar āvajissaṃ.

[„Schwert und Lanze berühre ich und leiste dir, mein Lieber, einen Eid: von dir freigelassen werde ich mein Versprechen haltend wieder zurückkommen, sobald ich von meiner Schuld frei geworden bin.“]

Jeder Gott kann schließlich im Eide angerufen werden, wenn auch manche besonders bevorzugt werden. Die Wahl richtet sich häufig nach den speziellen Verhältnissen sei es des Schwörenden, sei es der Sache, um die es sich handelt. Bei dem Streit beim Wettrennen in der Ilias ist es Poseidon, dem das Roß heilig ist. Ein Hirte ruft den Pan an (Theocr. V, 14), der leno muß bei der Venus schwören (Plautus Rudens V. 2).

[Vgl. S. 662.] Da die Verwünschung beim Eide stets eine bedingte ist und immer auch ein Gegenstand, sei es die eigene, sei es eine andere Person oder Sache, als das was der Verwünschung unterliegt, genannt werden muß, so kann man bei dem Verwünschungseide auch immer von einer Verpfändung reden. Aber auf diese Tatsache der Verpfändung selbst kommt es nicht an, sondern darauf, daß die Verpfändung an eine überirdische Macht erfolgt, die gegebenenfalls den verpfändeten Gegenstand schädigen oder vernichten kann. Das letztere allein macht den Eid aus.

Antilochos berührt bei seinem Eide nicht nur die Pferde, sondern faßt auch die Geißel mit den Händen. Eustathios erklärt, das solle andeuten, daß sie[1] im Falle des Meineids unbrauchbar werden solle,

[1] Eustathios fügt hinzu: und die Hand; ob das gerechtfertigt ist, mag zweifelhaft bleiben.

und hat damit gewiß recht. Ebenso schwört der Kutscher nach Martianus Capella V, 515.

Wenn die Verfluchung durch einen Wunschsatz ausgedrückt ist, kann über den Charakter des Eides meines Erachtens ein Zweifel gar nicht bestehen. Unsicher kann die Auffassung überhaupt nur werden, wenn anstatt der vollständigen Verwünschung nur ein Körperteil, eine Person oder eine Sache genannt wird, bei der man schwört. Hirzel lehnt für solche Fälle die Verwünschungstheorie für den antiken Eid überhaupt ab; er meint, man schwört nach der Anschauungsweise des Altertums bei allem, was in des Schwörenden Augen besondere Würde oder besonderen Wert besitzt (S. 15), was teuer in jedem Sinne des Wortes ist (S. 17), was ein *τίμιον* ist (S. 20). Daß der Schwur beim stygischen Wasser, von dem er ausgeht, trotz Aristoteles anders aufzufassen ist, hoffe ich später zu zeigen. Aber auch davon abgesehen befriedigt Hirzels Erklärung in dieser Form nicht, weil sie die Frage im Grunde gar nicht löst. Es genügt nicht zu wissen, daß man bei einer Person oder Sache, die *τίμιος* ist, schwört, es muß erklärt werden, warum man bei diesem *τίμιον* schwört. Hirzel gibt S. 20 als Grund an, das *τίμιον* rufe im Menschen die *αἰδώς* hervor, das Gefühl der Ehrfurcht und einer gewissen Scheu, infolge deren der Schwörende sich hütet, das, wobei er schwört, durch eine Unwahrheit zu verletzen. Dem gegenüber ist zunächst zu bemerken, daß diese Erklärung im allgemeinen für Körperteile oder leblose Dinge, bei denen geschworen wird, gar nicht paßt; denn diese sind *τίμιος* doch in einem ganz anderen Sinne als Personen, und es läßt sich doch kaum behaupten, daß man vor ihnen eine Scheu empfunden hätte, die zur Wahrhaftigkeit anhalten konnte. Hirzels Erklärung kann ernstlich überhaupt nur für den Schwur bei Personen, und zwar eigentlich sogar nur für den Schwur bei Personen, die ein Gefühl der Ehrfurcht für den Schwörenden [haben], in Betracht kommen. Solche Personen werden dadurch auf eine Stufe mit den Göttern gestellt, die ebenfalls als Zeugen angerufen werden.

Ob diese Theorie stichhält, soll nachher im einzelnen geprüft werden. Hier sei nur bemerkt, daß sie, soweit ich sehe, durch das Zeugnis griechischer Autoren nicht gestützt wird. Was Hirzel S. 21 Anm. 3 zu ihren Gunsten anführt, scheint mir eher dagegen zu sprechen.

Hier wird also gerade umgekehrt überall der Eid scharf von der *αἰδώς* geschieden; und wir können schon danach, glaube ich, sagen, daß der Eid nicht auf der *αἰδώς* allein beruhen kann[1].

Verhältnis von Eid und Ordal

Eid und Ordal sind für den Inder nahe verwandt. Viṣṇu bezeichnet sie mit demselben Ausdruck. Er beginnt Kap. 9 mit den Worten: *atha samayakriyā*. Jolly übersetzt: "Now follow (the rules regarding) the performance of ordeals." Aber die folgenden Regeln 5—9 handeln vom *śapatha* (*śūdraṃ dūrvākaraṃ śāpayet* 5). Sie fallen also auch unter die *samayakriyā*. In dem Kommentar Vaijayantī wird auch ganz richtig erklärt: „*samaya* ist ein übernatürliches Beweismittel" (*alaukikaṃ pramāṇaṃ samayaḥ*).

Die nahe Verwandtschaft ergibt sich ferner daraus, daß der Eid durch das Gottesurteil ersetzt wird, wenn der Wert der Sache steigt. Viṣṇu 9, 5ff. schreibt für Dinge im Werte bis zu $^1/_2$ *suvarṇa* (für den Śūdra und danach proportioniert für Angehörige der anderen Kasten) den Eid auf verschiedene Dinge vor. Übersteigt die Sache diesen Wert, so treten die Gottesurteile ein. Drittens kennt Viṣṇu auch ein promissorisches Gottesurteil, was den Eidcharakter des Gottesurteils beweist. Er verbietet in 9, 14. 15 das Ordal des Kośa für den Brahmanen mit dem Zusatze (16): *anyatrāgāmikālasamayanibandhanakriyātaḥ*, „außer bei einer Verpflichtung durch ein *samaya* für eine künftige Zeit" (Jolly: "except if it be done as a preliminary proof of his dealing fairly in some future transaction"). Der Kommentar sagt: *āgāmikālo bhāvī | ... tatra yaḥ samayaḥ viśvāsas tannibandhanā taddhetuḥ kriyā pramāṇaṃ tām anyatra vinety arthaḥ | bhāviviśvāsārthe brāhmaṇasyāpi kośo bhavatīti tātparyam*, was richtig ist außer der Erklärung von *samaya*, das hier doch nicht andern Sinn haben kann als vorher. Der Kommentar zitiert überdies Pitāmaha:

śaṅkāviśvāsasaṃdhāne vibhāge rikthināṃ tathā
kriyāsamūhakartṛtve kośam eva pradāpayet.

---

[1] Wenn Hirzel ebd. sagt, es sei nur eine Probe auf die Richtigkeit seiner Theorie, daß diese *αἰδώς* geradezu dem Eide gegenüber geboten werde, so weiß ich nicht recht, was das heißen soll. Was hat denn die *αἰδώς* gegenüber dem Eide mit der angeblichen *αἰδώς* gegenüber den Dingen, bei denen man schwört, zu tun?

Zwei Fragmente über Varuṇa

a) Die Weisheit Varuṇas

Aus[1] seinem Verhältnis zum Ṛta erklärt es sich, daß Varuṇa Weisheit zugeschrieben wird.

Öfter werden Varuṇa und Mitra *pūtádakṣa* oder *pūtádakṣas* genannt. Roth hatte im PWB dafür „reinen Willen habend, rein gesinnt" als Bedeutung aufgestellt. Das Wort wird nur von Göttern gebraucht. Nach Geldner Ü wird ihnen dadurch „lauteres Wollen" zugeschrieben. Geldner scheint danach in *pūtádakṣa(s)* einen ethischen Begriff zu sehen; ich kann das nicht als richtig anerkennen. Wo immer der Zusammenhang des Textes einen Schluß auf die Bedeutung des Wortes zuläßt, scheint es mir auf intellektuelle Fähigkeiten, auf den Besitz klarer Geisteskraft zu weisen.

Sehr deutlich ist in dieser Beziehung 5, 66, 4[2].

Mir ist es ganz unwahrscheinlich, daß der Begriff der Herzensreinheit oder Heiligkeit des Willens in dem Worte enthalten sei.

Die[3] Vorstellung von der Weisheit Varuṇas und der anderen Ādityas kommt auch in anderen Beiwörtern zum Ausdruck.

sukrátu, „gute Einsicht besitzend", wird von Varuṇa gebraucht 1, 25, 10, 12; 8, 25, 2; 9, 73, 8; von Mitra-Varuṇa 3, 62, 16; 5, 66, 1; 7, 61, 2; 8, 25, 5, 8; *ádbhutakratu*, „wunderbare Einsicht besitzend", von Mitra-Varuṇa 5, 70, 4; *dhṛtádakṣa*, „von fester Geisteskraft", von Mitra-Varuṇa 5, 62, 5; *pūtádakṣa*, *pūtádakṣas*, „von reiner Geisteskraft", von Varuṇa 1, 24, 7; 7, 65, 1; von Mitra 1, 2, 7; von Mitra-Varuṇa 1, 23, 4; 5, 66, 4; 8, 23, 30; 8, 25, 1; von den Ādityas 6, 51, 9[4]; 10, 92, 4[5].

7, 66, 2 heißen Varuṇa und Mitra *sudákṣā dákṣapitarā*, „von guter Geisteskraft, deren Vater Dakṣa (die Geisteskraft) ist."

---

[1] Das Folgende Konzeptfragment.

[2] [*ádhā hí kávyā yuvám dákṣasya pūrbhír adbhutā | ní ketúnā jánānāṃ cikéthe pūtadakṣasā*, Geldner: „Und ihr (berget) ja alle weisen Gedanken mit den Burgen des Verstandes, ihr Wunderbaren; ihr nehmt (sie) wahr durch das (innere) Licht der Menschen, ihr von lauterem Verstand" (Sperrung vom Hrsg.).]

[3] Durchgestrichenes Blatt „288" einer Reinschrift.

[4] Die übrigen Beiwörter machen es zweifellos, daß die Ādityas hier gemeint sind, wenn der Name auch nicht genannt ist.

[5] Hier vielleicht einschl. Indra und Savitṛ.

Varuṇa[1] und Mitra sind *ámūra*, „nicht töricht", 7,61,5; Varuṇa, Mitra und Arya man sind *ápramūra*, „nicht töricht", 1,90,2, Mitra und Varuṇa *vipaścít*, „weise", 5,63,7; Varuṇa ist *cikitvás*, „wissend", 1,25,11; *vidvás*, „wissend," 1,24,13; 9,73,8; die Ādityas sind *manīṣín* 9,73,7.

Es ist allerdings richtig, daß die meisten dieser Beiwörter auch auf Götter außerhalb des Kreises der Ādityas angewandt werden. Die vedischen Dichter erlauben sich gerade in der Übertragung der Beiwörter von einem auf den andern Gott die größten Freiheiten, und es ist meist schwer und vielfach unmöglich, das ursprüngliche Eigentumsrecht festzustellen. Nur gelegentlich gestatten einmal die späteren Verhältnisse einen Rückschluß. So ist *prácetas* gewiß einmal für Varuṇa charakteristisch gewesen, sogar in viel höherem Maße als unsere Texte es erkennen lassen. Es wäre sonst kaum begreiflich, wie dieser Ausdruck in der klassischen Zeit, als Varuṇa fast nur noch der Gott des Wassers ist und man seine Verbindung mit dem Ṛta kaum noch ahnt, geradezu als der Name des Gottes erscheinen könnte.

b) Varuṇas Schlingen[2]

So weist auch das Attribut der Schlinge den Varuṇa wieder in die Gesellschaft der unheimlichen Krankheitsdämonen und der gefürchteten Mächte des Todes. In dem Ausdrucke *páśa* liegt aber noch mehr. Die Übersetzer geben es häufig durch „Fessel" wieder. Einmal, 7,84,2, werden auch Indra-Varuṇa genannt *yaú setŕbhir arajjúbhiḥ sinītháḥ*, „die ihr durch Fessler fesselt, die keine Stricke haben"[3]. Es ist aber gewiß kein Zufall, daß sonst niemals die gewöhnlichen Wörter für Fessel wie *rájju*, *dáman* usw. in Verbindung mit Varuṇa gebraucht werden. *páśa* ist auch nicht die Fessel, sondern die Schlinge, das Gerät, das der Jäger zum Fang von Vögeln und Wild braucht. Die Vorstellung ist also nicht etwa die, daß Varuṇa den Lügner bindet wie einen Verbrecher; Varuṇa macht vielmehr Jagd auf den Menschen und fängt ihn, wenn er sich nicht vorsieht.

---

[1] Blatt „290" der gleichen Reinschrift wie vorher.

[2] Konzeptfragment, durchgestrichen.

[3] Mit den *setŕ* scheinen die *spáśaḥ* gemeint zu sein, die nach [9,73,4] ebenso mit Schlingen versehen, *pāśínaḥ*, sind wie ihr Herr, Varuṇa.

ANHANG

I. NACHTRÄGLICH GEFUNDENE SEITEN DES DRUCKMANUSKRIPTS VON BD. I

(Vgl. Vorwort S. X)

MS. Kap. III S. „134“ : Vgl. Bd. I S. 125 Anm. 2

In den Brāhmaṇatexten beginnen die meisten Schöpfungsberichte mit der Angabe, daß im Anfang die Wasser waren, das *salila*, die Urflut: TS. 5,6,4,2; 5,7,5,3; 7,1,5,1; TB. 1,1,3,5: *āpo vā idam agre salilam āsīt*; KS. 8,2; 22,9; TA. 1,23,1: *āpo vā idam āsan salilam eva*; ŚBr. 11,1,6,1: *āpo ha vā idam agre salilam evāsa*; Bṛh. Up. 5,5,1: *āpa evedam agra āsuḥ*.

MS. Kap. IV S. „25-28“ : Vgl. Bd. I S. 141 Anm. 5

Mit der Übertragung des Namens des irdischen Stromes auf die Himmelsflut berührt es sich, wenn bei Homer größere Flüsse das Beiwort *διιπετής* erhalten. Menethios wird Il. 16,174 genannt:

υἱὸς Σπερχειοῖο διιπετέος ποταμοῖο.

So oft Achilleus sich dem Skamandros entgegenstemmt, Il. 21,268:

τοσσάκι μιν μέγα κῦμα διιπετέος ποταμοῖο
πλάζ' ὤμους καθύπερθεν,

und in demselben Kampfe, Il. 21,326:

πορφύρεον δ' ἄρα κῦμα διιπετέος ποταμοῖο
ἵστατ' ἀειρόμενον, κατὰ δ' ἧρεε Πηλεΐωνα.

Dem Menelaos verkündet Proteus, er werde nicht sein Vaterland wiedersehen, Od. 4,477ff.:

πρίν γ' ὅτ' ἂν Αἰγύπτοιο διιπετέος ποταμοῖο
αὖτις ὕδωρ ἔλθῃς ῥέξῃς θ' ἱερὰς ἑκατόμβας
ἀθανάτοισι θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν.

Menelaos handelt danach, Od. 4, 581:

ἆψ δ' εἰς Αἰγύπτοιο διιπετέος ποταμοῖο
στῆσα νέας καὶ ἔρεξα τελήεσσας ἑκατόμβας.

Odysseus landet in dem Flusse auf der Insel der Phäaken, Od. 7, 284:

ἐγὼ δ' ἀπάνευθε διιπετέος ποταμοῖο
ἐκβὰς ἐν θάμνοισι κατέδραθον . . .

Allgemein von einem Flusse wird *διιπετής* Il. 17, 263ff. gebraucht:

ὡς δ' ὅτ' ἐπὶ προχοῇσι διιπετέος ποταμοῖο
βέβρυχεν μέγα κῦμα ποτὶ ῥόον, ἀμφὶ δὲ τ' ἄκραι
ἠιόνες βοάουσιν ἐρευγομένης ἁλὸς ἔξω,
τόσση ἄρα Τρῶες ἰαχῇ ἴσαν.

In den Scholien zu Apollon. Rhod. 1, 757 wird aus Hesiod angeführt:

αὐτὸς δ' ἐν πλήσμῃσι διιπετέος ποταμοῖο.

Die ersten sechs Stellen bei Homer lassen keinen Zweifel darüber, daß *διιπετής* nicht mit Rücksicht auf die augenblicklichen Verhältnisse gebraucht wird, sondern ein stehendes Beiwort eines großen Flusses ist, und so liegt auch nicht der geringste Anlaß vor, es Il. 17, 263 und in der Stelle aus Hesiod auf einen Fluß zu beziehen, der durch Regengüsse geschwellt ist, wie das z. B. Pape tut. *Διιπετής* kann gar nicht „vom Himmel gefallen" bedeuten. Das erste Glied des Kompositums kann nur der Lokativ sein; *διιπετής* ist also „am Himmel fliegend", und in diesem Sinne wird es auch von Vögeln und Winden gebraucht; Hom. hymn. in Venerem 3ff. (von Aphrodite):

καί τ' ἐδαμάσσατο φῦλα καταθνητῶν ἀνθρώπων
οἰωνούς τε διιπετέας καὶ θηρία πάντα
ἠμὲν ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἠδ' ὅσα πόντος;

Nonnos, Dion. 5, 220 (von Aristaios, dem Beherrscher der *ἐτήσιαι*):

ἀλλὰ διιπετέων ἀνέμων ζωαρκέσιν αὔραις
λοίγιον εὐνήσαντι πυρώπιδος ἀστέρα Μαίρης.

Euripides braucht das Wort mit eigentümlicher Bedeutungsentwicklung im Sinne von „himmelleuchtend"; Bacch. 1267 nennt er den *αἰθήρ*:

λαμπρότερος ἢ πρὶν καὶ διειπετέστερος.

Auch Rhes. 41ff. heißt es:

πύῤ αἴθει στρατὸς Ἀργόλας,
Ἕκτορ, πᾶσαν ἀν' ὄρφναν,
διειπετῆ δὲ ναῶν πυρσοῖς σταθμά.

Erst später wird *διιπετής* die Bedeutung „vom Himmel gefallen“ zugeschrieben, so bei Plutarch, Mar. 21, 8, wo auf die Beobachtung hingewiesen wird, daß nach großen Schlachten Regenfälle einzutreten pflegen: *εἴτε δαιμονίου τινὸς τὴν γῆν καθαροῖς καὶ διιπετέσι ἁγνίζοντος ὕδασι καὶ κατακλύζοντος κτλ.* Auch wenn die Blitze nach Etym. Magn. *διιπετεῖς* heißen, wird eher an das Herabfallen vom Himmel als an das Fliegen am Himmel gedacht sein. „Vom Himmel gefallen“ ist aber eigentlich *διοπετής*, das in diesem Sinne bei Euripides (Iph. Taur. 977 *ἄγαλμα*) und späteren Prosaikern vorkommt (Plut. Num. 13 *πέλτη*; Dion. Hal. 2, 66 *παλλάδιον*; Hdn. 5, 3, 11 *λίθος*). Auch die Griechen haben also einst ihre Flüsse an den Himmel versetzt; man gewinnt aber den Eindruck, daß die Vorstellung von den himmlischen Flüssen schon in homerischer Zeit nicht mehr lebendig war und *διιπετέος ποταμοῖο* eine kaum noch richtig verstandene formelhafte Wendung der älteren Dichtkunst war.

MS. Kap. IV S. „59“ : Vgl. Bd. I S. 156 Anm. 1

khāpagā (Hem. 1082)
gaganasindhu
gaganāpagā
Himmelsteich, *svarvāpī* (Hem. 1082)

Götterfluß, *suranadī*, *surasarit* (Hal. 3, 51; Ragh. 2, 75; Kirāt. 6, 5; Vikramorvaśī 5, Str. 53 (*surasari*); Kādamb. 112), *surasindhu* Kathās. 18, 62, *suranimnagā* (Am. 1, 10, 31; Kathās. 52, 342), *suravāhinī* (Kathās. 116, 14), *surataraṅginī*, *devanadī* (Mbh. 1, 170, 23; 2, 9, 19; 3, 109, 2; 3, 263, 28; 13, 166, 29)
devakulyā
Götterteich, *suradīrghikā* (Amar. 1, 1, 52)
tridaśadīrghikā (Hal. 3, 51; Hem. 1081)
Siddhafluß, *siddhāpagā* (Hem. 1082)
Ṛṣifluß, *ṛṣikulyā*[1] (Hem. 1082).

MS. Kap. VI S. „67“ : Vgl. Bd. I S. 234 Anm. 1

Die Frage, ob der Einschlürfende der himmlische Soma oder der Himmel selbst ist, wird, wie ich glaube, durch 9, 73, 1 entschieden, eine Strophe, die sich inhaltlich eng mit 8, 72, 14, 15 berührt: *srákve*

[1] Zur Erklärung vgl. Raghuv. 13, 51 *saptarṣihastoddhṛtahemapadmām ... trisrotasam*; 10, 63 *kṛtābhiṣekair divyāyāṃ trisrotasi ca saptabhiḥ | brahmarṣibhiḥ*.

drapsásya dhámataḥ sám asvarann ṛtásya yónā sám aranta nábhayaḥ | tríṅ sá mūrdhnó ásuraś cakra ārábhe satyásya návaḥ sukṛ́tam apīparan. Geldners Übersetzung lautet: „Im Gebiß (der Steine) brausten zusammen (die Töne) des blasenden Tropfens; an der Wiege der (Opfer)ordnung haben die Geschlechter einen Bund geschlossen. Drei Häupter nahm der Asura an, um ihn zu fassen. Die Schiffe der Wahrheit haben den Frommen hinübergesetzt." Geldner nimmt also an, daß im ersten Pāda nicht nur die nähere Bestimmung „des Preßsteins" zu *srákve*, sondern auch das Subjekt, „die Töne", von dem *drapsásya dhámataḥ* abhängt, weggelassen seien. Nun ist es gewiß nicht zu bestreiten, daß in dieser Hymnenpoesie Ellipsen häufig sind; sollte aber die Sprache der vedischen Dichter wirklich in solches Gestammel ausgeartet sein, so müssen wir, fürchte ich, überhaupt darauf verzichten, in ihren Sinn einzudringen. Mir scheint es unverkennbar zu sein, daß *srákve drapsásya dhámataḥ* zusammengehört und daß das Subjekt von *sám asvaran* das im folgenden Satze genannte *nábhayaḥ* ist. Von den *nábhayaḥ* wird gesagt, daß sie an der Stätte des Ṛta zusammenkamen. Daß die Stätte des Ṛta nirgends „die Wiege der Opferordnung" ist, was immer man sich darunter vorstellen mag, sondern eine Stätte im Himmel, kann ich allerdings erst später zeigen; hier

MS. Kap. VIII S. „26-28": Vgl. Bd. I S. 304 Anm. 3

Erachtens in dem Zusammenhang der Strophe nur der Himmelsstrom sein, der sich in die sieben im unteren Teil des Himmels kreisenden Flüsse teilt. Diesen Strom schützt Agni in seinem Nabel, seinem Ursprungsort, also dadurch, daß er den *samudrá* des Himmels beschützt. Dieselbe Stätte ist endlich auch der *upamáda* der Götter. Er ist nicht, wie Sāyaṇa bemerkt, das Opfer oder, wie Geldner meint, der Soma, sondern wiederum der *samudrá*, allerdings insofern, als das Himmelsmeer auch das Somameer ist, an dem sich die Götter berauschen.

Die Richtigkeit dieser Erklärung wird, wie mir scheint, durch die folgende Strophe 3,5,6 bestätigt: *sasásya cárma ghṛtávat padáṃ vés tád íd agní rakṣaty áprayucchan*, „Den Schlauch der himmlischen Nahrung, die schmelzbutterreiche Stätte des Vogels, die schützt Agni unablässig." Hier kann doch unmöglich von der „Spur" des Vogels die Rede sein, zumal da *ghṛtávat* wahrscheinlich mit *padáṃ véḥ* zu verbinden ist. Schmelzbutter ist, wie wir sehen werden, ein

häufiger Ausdruck für das himmlische Meer; die schmelzbutterreiche Stätte der Sonne ist also der himmlische *samudrá*, der hier weiter der Schlauch des *sasá* genannt wird. Ob die eigentliche Bedeutung von *sasá* „Speise" ist, wie Naigh. 2,7 angegeben wird, mag dahingestellt sein; jedenfalls bezeichnet es überall den Inhalt des himmlischen Wasserreservoirs.

Die weitere Bestätigung liefert 10,5,1, wo gesagt ist, daß die Stätte des Vogels mitten in den Brunnen niedergelegt sei: *síṣakty ūdhar niṇyór upástha útsasya mádhye níhitam padáṃ véḥ*, „(Agni) geht dem Euter im Schoße der beiden Verborgenen(?) nach, der mitten in den Brunnen niedergesetzten Stätte des Vogels". *útsa* ist, wie wir sehen werden, ein häufiger Ausdruck für den Wasserbehälter im Himmel, und wenn die Stätte der Sonne hier ein Euter genannt wird, so müssen wir uns daran erinnern, daß aus den um die Sonne angesammelten Wassern das Naß fließt, das Himmel und Erde nährt. Auf Himmel und Erde wird auch das *niṇyóḥ* gehen, wenn ich auch nicht weiß, warum diese hier die beiden Verborgenen genannt sein sollten[1].

II. ERGÄNZENDE BRUCHSTÜCKE AUS DEN MATERIALIEN

1. Die sieben Vāṇīs[2]

Mit den sieben Sindhus hängen auch die sieben Vāṇīs zusammen. 8,59,3: *satyáṃ tád indrāvaruṇā ghṛtaścútam*[3] *mádhva ūrmíṃ duhate saptá váṇīḥ | tábhir dāśváṃsam avataṃ śubhaspatī yó vām ádabdho abhí pāti cíttibhiḥ*, „Das ist wahr, Indrāvaruṇa: die sieben Stimmen melken sich die schmelzbuttertriefende Woge des Mets. Mit diesen,

[1] Geldner hält auch hier an seiner Auffassung von *padáṃ véḥ* fest und nimmt den ersten Pāda als selbständigen Satz: „Im (Ur)quell ist die Spur des Vogels verborgen." Das soll heißen, daß der Dichter in dem Urquell der dichterischen Erkenntnis jedes Geheimnis, z.B. die Spur des Vogels, schaut. Ich kann mich von der Richtigkeit dieser Auffassung nicht überzeugen.

[2] Von zwei anscheinend zusammengehörigen Mat.-Blättern beschäftigt sich das hier zuerst wiedergegebene zusammenhängend mit 8,59,3—5; das andere enthält ungeordnete Notizen zu sieben Vāṇīs, drei Vācaḥ, sieben Hotṛs usw.

[3] So mit Khila anstatt des sinnlosen *kṛśásya vām* zu lesen. [1,6,3; hierzu und zu den beiden folgenden Anm. vgl. Scheftelowitz, Die Apokryphen des Ṛgveda, S. 61.]

ihr Herren der Schönheit, helft dem Verehrer, der ungetäuscht mit seinen Gedanken euch beachtet.“

Die sieben Vāṇīs, die von Schmelzbutter triefen und Soma melken, können doch unmöglich etwas anderes sein als die im folgenden Verse (8,59,4) genannten sieben Schwestern im Sitze des Ṛta, die *ghṛtaprúṣaḥ*[1] und *saúmyāḥ* genannt werden und, wie oben bemerkt, zweifellos die sieben himmlischen Ströme sind. Daraus ergibt sich, daß *saptá váṇīḥ* eine Bezeichnung der sieben Himmelsströme ist, und damit erklärt sich auch das *tábhiḥ*. Geldner Ü, der mit der sinnlosen Lesart des ṚV. von den sieben Stimmen des Kṛśa, die für Indra-Varuṇa Soma melken, spricht, muß es als Instrumental des Grundes fassen: „ob dieser nehmet euch des Spenders an.“ Es ist aber offenbar der echte Instrumental; und der Sinn ist, daß Indra-Varuṇa mit der Himmelsflut, d.h. wie gewöhnlich: dem Regen, den Verehrer unterstützen sollen. Die Bitte kann nicht überraschen, da Varuṇa der gewöhnliche Spender des himmlischen Nasses ist und diese Funktion dann natürlich auch der Dualgottheit Indra-Varuṇa zukommt.

Ich bin überzeugt, daß wir auch unter den drei Siebenschaften in Vers 5 (8,59,5) die sieben Himmelsflüsse zu verstehen haben, die hier verdreifacht erscheinen, weil sie in den drei Himmeln fließen: *asmán sv ìndrāvaruṇā ghṛtaścútā*[2] *tríbhiḥ sāptébhir avataṃ śubhas patī*, „Uns helfet, Indra-Varuṇa, Schmelzbutter träufelnd mit den drei Siebenschaften[3], ihr Herren der Schönheit“; vgl. 6,61,12.

In[4] 3,1,6 sind die *saptá váṇīḥ* die sieben Himmelsströme; ebenso in 3,7,1.

Die Flüsse im Himmel donnern in der Regenzeit. Das wird der Grund sein, daß sie *váṇīḥ* genannt werden. Der Donner ist die Melodie des Himmels; 8,63,2: „Die Steine, die den Soma auf dem Rücken tragen, haben aufgehört wie die Melodie des Himmels. Es sind Preislieder und Brahmans zu rezitieren.“[5]

Ist *váṇī* überhaupt nur die himmlische Stimme der Himmelsflüsse? Das Lied des Sängers daher in 5,75,4 *váṇīcī*, „das der himm-

---

[1] Nach der ṚV.-Lesart auch *ghṛtaścútaḥ*, aber besser ist die Lesart *ghṛtaścutā*, die auf Indra-Varuṇa geht.

[2] So Khila besser als *ghṛtaścútaḥ*, das sich nur auf *asmán* beziehen könnte und völlig sinnlos sein würde.

[3] In 8,55,5 *ád ít sāptásya carkirann ánūnasya máhi śrávaḥ* scheint *sāptá* die Roßherde zu bezeichnen.

[4] Ab hier anders angeordnete Notizen des zweiten Mat.-Blattes.

[5] *divó mánaṃ nót sadan sómapṛṣṭhāso ádrayaḥ | ukthá bráhma ca śáṃsyā.*

lischen Stimme ähnliche", vgl. *śvityáñc* „weißlich" etc.: *suṣṭúbho vāṃ vṛṣaṇvasū ráthe vā́ṇīcy ā́hitā*, „das Lied des gut Preisenden, ihr stierreichen (Aśvins), ist euch auf den Wagen gelegt".

Anstatt dessen finden wir drei *vā́caḥ* in 7,101,1: *tisró vā́caḥ prá vada jyótiragrā yā́ etā́d duhré madhudoghám ū́dhaḥ*, „(Parjanya,) laß tönen die drei Stimmen, denen der Blitz vorausgeht, die dies Euter melken, Met melkend [sic!]" [Geldner: „. . . die das Süßes spendende Euter melken."]

Für *saptá vā́ṇīḥ* ist 1,164,36 *té dhītíbhir mánasā té vipaścítaḥ* zu berücksichtigen[1].

2. Die dreimal sieben Ströme[2]

Neben den sieben Strömen erscheinen im Veda gelegentlich auch andere Gruppierungen. In 8,59,4 ist von „sieben Schwestern" die Rede, die durch ihre Beiwörter als die sieben himmlischen Ströme erwiesen werden[3]: „Welches eure Schmelzbutter spritzenden, aus Soma bestehenden, eiligströmenden sieben Schwestern im Sitze des Ṛta sind, o Indra-Varuṇa, ihr Schmelzbutterträufelnden, mit denen spendet, helft dem Opferer!"[4] Diese selben sieben Ströme werden

[1] Blatt 118 eines früheren Druckmanuskripts lautet: „Ich glaube, daß auf die sieben himmlischen Ströme auch die Rätselstrophe 1,164,36 geht: *saptā́rdhagarbhā́ bhúvanasya réto víṣṇos tiṣṭhanti pradíśā vídharmaṇi | té dhītíbhir mánasā té vipaścítaḥ paribhúvaḥ pári bhavanti viśvátaḥ*, „Sieben, deren Mutterschoß die Hälfte ist, sind der Same der Welt; auf Anweisung des Viṣṇu befinden sie sich im weiten Raum. Die sind durch Gedanken, durch Denken redekundig; sich herum erstreckend sind sie rings herum." Mir scheint der Ausdruck *bhúvanasya rétaḥ* auf die Ströme, von denen alles Leben in der Welt abhängt, besser zu passen als auf den großen Bären oder die sieben Priester bei der Dīkṣā. (Geldners Erklärung ist sicher falsch. Die Strophe knüpft wegen des *rétas* an 1,164,35 an. Geldner muß annehmen, daß sie hinter 1,164,33 gehört. Auch Viṣṇu erklärt sich nur, wenn der Vers auf die Ströme bezogen wird. Er weist sie an, weil sie von Viṣṇus höchster Stätte ausgehen.) *ardha* in *ardhagarbhā́ḥ* möchte ich auf die Hälfte der *ródasī*, in diesem Falle natürlich den Himmel, beziehen; die Ergänzung wird durch das daneben stehende *bhúvanasya* an die Hand gegeben. Auch *vídharmaṇi* und der letzte Pāda würden so eine befriedigende Erklärung finden. Auf den dritten Pāda werden wir noch zurückkommen."

[2] Mit dieser (nachträglichen) Überschrift versehene Reinschrift, 11 Bl., unpaginiert bis auf das vierte, das die Seitenzahl 115 trägt; das Ganze wahrscheinlich aus dem Flüsse-Kapitel nachträglich ausgeschieden.

[3] Die Beweise im einzelnen können erst später gegeben werden.

[4] *ghṛtaprúṣaḥ saúmyā jīrádānavaḥ saptá svásāraḥ sádana ṛtásya | yā́ ha vām indrāvaruṇā ghṛtaścutā tā́bhir dhattaṃ yájamānāya śikṣatam.* [Texte und Übersetzungen von 8,59,3—5 folgen im MS. noch den ṚV.-Lesarten; sie wurden vom Hrsg. nach den jüngeren Mat. zu *saptá vā́ṇīḥ* (s. oben), die den Khila-Lesarten folgen, geändert; 8,59,3 vgl. auch S. 354.]

in V. 3 die sieben Vāṇīs genannt: „Das ist wahr, Indra-Varuṇa: die sieben Stimmen melken sich die schmelzbuttertriefende Woge des Mets. Mit diesen, ihr Herren der Schönheit, helft dem Verehrer, der ungetäuscht mit seinen Gedanken euch beachtet.“[1]

Gerade der Schluß dieser Strophe macht es zweifellos, daß mit den vorher genannten „sieben“ auch die „dreimal sieben“ in V. 5 identisch sind (8,59,5): „Uns helfet, Indra-Varuṇa, Schmelzbutter träufelnd mit den drei Siebenschaften, ihr Herren der Schönheit.“[2] Diese Verdreifachung der sieben Himmelsströme erklärt sich offenbar aus der Verdreifachung des Himmels, die ja im Veda ganz gewöhnlich ist[3]. Wenn man drei Himmel annahm, so mußte man auch drei Heptaden von Himmelsflüssen annehmen[4].

Unsicher ist, ob auf die Himmelsströme auch „die dreimal sieben eilenden Flüsse, die großen Wasser“[5] zu beziehen sind, die der Dichter von 10,64,8 neben den Bäumen, den Bergen, Agni und anderen göttlichen Wesen anruft. Im folgenden Vers (10,64,9) werden Sarasvatī, Sarayu und Sindhu gebeten, mit ihrer Hilfe zu erscheinen[6], und Sāyaṇa erklärt mit Rücksicht darauf die dreimal sieben Flüsse als 21 Flüsse, deren Hauptvertreter die in V. 9 genannten seien[7]. In ähnlicher Weise hat Zimmer, Altind. Leben S. 5, die im Anfang der Nadīstuti (10,75,1) erscheinenden Worte „sie brachen hervor, dreifach zu je sieben“[8] zu erklären versucht. Er meint, daß dem Dichter ein Flußsystem mit drei Unterabteilungen von je sieben Flüssen vorgeschwebt habe. Die in V. 5 und 6 des Liedes erwähnten Namen stimmen schon der Zahl nach damit nicht überein. Für das Gaṅgā-Gebiet stehen überhaupt nur drei Namen zur Verfügung (Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī); bei den westlichen Zu-

---

[1] [S. oben S. 681f.]

[2] [S. oben S. 682.] Den dreimal sieben Vāṇīs gehört sicherlich auch das Lied, das in 8,51,4 erwähnt ist: *yásmā arkáṃ saptáśīrṣāṇam ānṛcús tridhātum uttamé padé | sá tv ìmā́ víśvā bhúvanāni cikradad ā́d íd janiṣṭa paúṃsyam*, „Dem sie den siebenköpfigen dreifachen Gesang gesungen haben an der höchsten Stätte, der möge alle diese Wesen anbrüllen. Dann ward die Heldenkraft geboren.“ Das *uttamé padé* hindert doch hier an die sieben Priesterstimmen zu denken. Außerdem würde dabei das *tridhā́tu* unverständlich bleiben.

[3] [Vgl. Bd. I Kap. II.]

[4] [Über die dreimal sieben Ströme vgl. Bd. I Kap. VI, oben S. 250.]

[5] *tríḥ saptá sasrā́ nadyò mahī́r apáḥ.*

[6] *sárasvatī saráyuḥ síndhur ūrmíbhir mahó mahī́r ávasā́ yantu vákṣaṇīḥ.*

[7] *triḥ saptaikaviṃśatisaṃkhyākāḥ sasrāḥ sarantīr nadyo nadīḥ | sarasvatī sarayuḥ sindhur iti trayāṇāṃ gaṇānāṃ pradhānabhūtāḥ.*

[8] *prá saptásapta tredhā́ hí cakramúḥ.*

flüssen des Indus kommen wir anderseits auf acht[1] (Triṣṭāmā, Sasartu, Rasā, Śvetyā, Kubhā, Gomatī, Krumu, Mehatnu), und nur für die östlichen Nebenflüsse des Indus trifft die Siebenzahl zu (Śutudrī, Paruṣṇī, Marudvṛdhā, Asiknī, Vitastā, Ārjikīyā, Suṣomā). Aber auch die Zuweisung der einzelnen Namen an die betreffende Gruppe ist vielfach ganz unsicher, und merkwürdig wäre es doch, wenn der Indus selbst unter diesen 21 Strömen gar nicht vertreten sein sollte. Mir scheint es aber überhaupt unstatthaft, das vedische Lied gewissermaßen mit dem Maßstabe eines Lehrbuchs der Geographie zu messen. Irgendwelche Rücksichtnahme auf die tatsächlichen Verhältnisse lag diesem Dichter sicherlich ganz fern. Es kam ihm nur darauf an, so viel Namen anzubringen wie möglich, und er trug gar keine Bedenken, auch die Rasā mit dem Indus zu vereinigen, obwohl diese wohl niemals auf Erden geflossen ist. Genau so mischen noch die späteren Epiker unterschiedslos mythische und irdische Ströme durcheinander. Man wird daher wenigstens prinzipiell die Berechtigung einer andern Erklärung nicht bestreiten können, bei der [nicht][2] daran festzuhalten ist, daß die nachher in der Nadīstuti genannten irdischen Flüsse in den dreimal sieben Strömen eingeschlossen sein müssen. Geldner sieht denn auch in dem *saptásapta tredhá* nur eine Multiplikation typischer Zahlen. Danach wäre der Ausdruck nur zur Bezeichnung einer unbestimmten Menge gebraucht, etwa wie von den dreimal sieben Maruts[3], den dreimal sieben Ottern[4] usw. gesprochen wird. Anderswo ist in demselben Sinne von neunzig, d. i. dreimal dreißig[5] oder neunundneunzig, d. i. dreimal dreiunddreißig, Strömen[6] die Rede. Allein es ist doch ein Unterschied, ob man *triṣaptáḥ* oder *saptásapta tredhá* sagt. Gerade die Stelle, auf die sich Geldner beruft, AV. 4,16,6: *yé te páśā varuṇa saptásapta tredhá tíṣṭhanti* — zeigt, daß man dabei an eine wirkliche Einteilung in drei Gruppen dachte. Jene Schlingen Varuṇas sind die sieben oberen, die sieben mittleren und die sieben unteren. Sāyaṇa hat das durchaus richtig gefühlt, wenn er in 10,75,1 die Dreizahl auf die Flüsse auf der Erde, im Luftraum und im

---

[1] *śvetyá* oder *śvetí* hat jedenfalls mehr Anspruch darauf, Eigenname zu sein als ein Beiwort der Rasā.

[2] Der Zusammenhang scheint zu dem Schluß zu nötigen, daß dieses Wort im MS. versehentlich ausgelassen ist.

[3] *triṣaptáso marutaḥ* AV. 13,1,3; *triṣaptaíḥ sátvabhiḥ* 1,133,6.

[4] *pṛdākvàs triṣaptáḥ* AV. 1,27,1.

[5] *navatíṃ nāvyàḥ* 1,80,8; *navatíṃ nāvyānām* 1,121,13.

[6] *náva ca ... navatíṃ ca srávantīḥ* 1,32,14; *navatíṃ srotyá náva ca srávantīḥ* 10,104,8.

Himmel bezieht[1]. Eine solche Dreiteilung der Wasser findet sich in der Tat auch sonst in der vedischen Zeit. AV. 4,8,5 werden unterschieden „die himmlischen Wasser, die von Milch triefen, (die Wasser) im Luftraum oder auf der Erde."[2] Die Wasser im Luftraum sind natürlich die Regenwasser, aber gerade diese passen nicht recht in 10,75,1 hinein. Man sieht jedenfalls nicht ein, wie die vorübergehende Erscheinung des Regens zu der Vorstellung von sieben Strömen im Luftraum geführt haben sollte.

Auf eine etwas andere Erklärung führt die spätere Anschauung über den Himmelsstrom. Ich habe schon oben bemerkt, daß sich nach der Erzählung des Mahābhārata in 3,109 die himmlische Gaṅgā, als sie auf die Erde herabstürzt, nicht in sieben, sondern in drei Teile spaltet; V. 10: „Sie wurde auseinanderfließend dreifach, o König, als sie zum Ozean ging."[3] Nach dieser Dreiteilung heißt die Gaṅgā allgemein „auf drei Pfaden gehend"[4]. Sie erhält diesen Namen auch da, wo sie speziell als Himmelsstrom gefaßt ist[5]. Es führt nicht weiter, wenn Rām. 1,44,6 zur Erklärung des Ausdrucks bemerkt wird: „Weil sie die drei Pfade heiligt, darum heißt sie *tripathagā*."[6] Andere Stellen lassen aber keinen Zweifel, daß sich die drei Pfade durch die drei Welten ziehen. Mbh. 1,96,19 reden die Vasus die Gaṅga „*trilokage*" an. In dem Gaṅgāvatāra Mbh. 13,26,73 heißt es: „Geschmückt sind die drei Welten durch die reinen drei Pfade"[7]; 89: „Die Gaṅgā, die den drei Welten Heiligkeit ver-

---

[1] *tā nadyaḥ sapta sapta bhūtvā tredhā pṛthivyām antarikṣe divi ceti tredhā triprakāraṃ pracakramuḥ.*

[2] *yā́ ā́po divyā́ḥ páyasā mádanty antárikṣa utá vā pṛthivyā́m.*

[3] *sā babhūva visarpantī tridhā rājan samudragā.*

[4] *tripathagā* Am. 1,10,31; Hal. 3,51; Hem. 1081; Mbh. 13,26,77; Rām. 1,35,11; 16. (*gaṅgāṃ tripathagāṃ nadīm*); 1,36,3; 1,44,6; 2,50,12; Amaru (Beng. Rez.) 99; Rājatar. 3,323; Kathās. 4,30, *tripathagāminī* Mbh. 1,98,8; Rām. 1,35,22; *trivartmagā* Mbh. 13,26,84; *trimārgagā* Raghuv. 13,20; „drei Strömungen habend", *trisrotas*, Am. 1,10,31; Hem. 1081; Kum. 7,15.

[5] Mbh. 2,42,11; Hariv. 3,45,32 *trikūṭasthāṃ gaṅgāṃ tripathagām iva*; Mbh. 3,107,56 *pautraś ca te tripathagāṃ tridivād ānayiṣyati*; 6,6,47 *tatra divyā tripathagā prathamaṃ tu pratiṣṭhitā | brahmalokād apakrāntā*; Śak. 7,6 *trisrotasaṃ vahati yo gaganapratiṣṭhām*; Ragh. 10,63 *kṛtābhiṣekair divyāyāṃ trisrotasi ca saptabhiḥ | brahmarṣibhiḥ*; Ragh. 13,51 *saptarṣihastoddhṛtahemapadmām . . . trisrotasaṃ tryambakamaulimālām.* — *trisrotas* scheint auch auf andere Flüsse ausgedehnt zu sein. Die Liste der Flüsse, die dem Varuṇa in seiner Sabhā aufwarten, schließt: *sandhyā trisrotasī tathā* (Mbh. 2,9,23). *trisrotasī* muß hier entweder Name oder Beiwort der Sandhyā sein (vgl. *trisandhyā*), denn die Gaṅgā ist schon unter dem Namen Bhāgīrathī in V. 18 an erster Stelle genannt.

[6] *trīn patho bhāvayantīti tasmāt tripathagā smṛtā.*

[7] *alaṃkṛtās trayo lokāḥ pathibhir vimalais tribhiḥ.*

leiht."[1] V. 84 wird sie daher *trilokagoptrī* genannt[2]. Nun ist es möglich, daß der Verfasser des Gaṅgāvatāra die drei Welten als Himmel, Luftraum und Erde auffaßte; denn in V. 79 heißt es, daß große und kleine Wesen, die auf der Erde, in der Luft und im Himmel befindlichen, stets in die Gaṅgā tauchen sollen[3], und in V. 87, daß ihr Ruhm einst Luft, Himmel, Erde, die Himmelsgegenden und die Zwischengegenden erfüllte[4]. Eine andere Auffassung aber zeigt sich Mbh. 1,170,21ff.: „Einufrig, rein, im Himmel fließend bei den Göttern, erscheint diese Gaṅgā, o Gandharva, als Alakanandā; ebenso ist die Gaṅgā, wenn sie zu den Vätern gelangt ist, die von den Übeltätern schwer zu überschreitende Vaitaraṇī[5]; so sagte Kṛṣṇa Dvaipāyana."[6] Danach fließt die Gaṅgā also im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt, und das muß auch gemeint sein, wenn in Mbh. 3,109,10 von ihrer Dreiteilung (*tridhā*) gesprochen wird; denn die Asche der Sagariden, zu der sie geführt wird, ist ja in der Unterwelt. Ich möchte es für das wahrscheinlichste halten, daß das *tredhá* in 10,75,1 denselben Sinn hat wie das *tridhā* des Epos; wie die Gaṅgā, so fließen auch die sieben Ströme, die im Veda ihre Stelle einnehmen, im Himmel, auf der Erde und unter der Erde. Und ich möchte auch das *tríḥ saptá* in 10,64,8 lieber in diesem Sinne auffassen oder auf die Dreiteilung der Himmelsströme beziehen als darin einen Hinweis auf ein System von irdischen Flüssen zu sehen, wie Sāyaṇa es zu tun scheint.

---

[1] *gaṅgā lokānāṃ puṇyadā vai trayāṇām.*

[3] Mbh. 18,3,28 heißt die Gaṅgā *trailokyapāvanī.*

[3] *bhūsthaiḥ khasthaiḥ diviṣṭhaiś ca bhūtair uccāvacair api | gaṅgā vigāhyā satatam.*

[4] *khyātir yasyāḥ khaṃ divaṃ gāṃ ca nityaṃ purā diśo vidiśaś cāvatasthe.* — Eine ganz eigenartige Auffassung hat der Kommentator Rāma in Tilaka zu Rām. 1,36,3: *trīn patho hetunā kena plāvayel lokapāvanī.* Er erklärt *trīn pathaḥ* durch *bhūrbhuvaḥsvarmārgān.* Eine solche Auffassung wird auf den ersten Blick vielleicht auch durch die Nebeneinanderstellung von *tripathagām* und *tridivāt* in Mbh. 3,107,56 nahegelegt; allein dem widerspricht 3,109,10. *tripathagā* ist in den S. 686 angeführten Stellen offenbar nichts weiter als Name der Gaṅgā ohne Beziehung auf den ursprünglichen Sinn.

[5] Die Welt der Väter ist hier natürlich als unterirdisch gedacht, vgl. Mbh. 12,328,30:

devayānacaro viṣṇoḥ pitṛyānaś ca tāmasaḥ
dvāv etau pretya panthānau divaṃ cādhaś ca gacchataḥ.

[6] *iyaṃ bhūtvā caikavaprā śucir ākāśagā punaḥ* 21
deveṣu gaṅgā gandharva prāpnoty alakanandatām
tathā pitṝn vaitaraṇī dustarā pāpakarmabhiḥ
gaṅgā bhavati vai prāpya kṛṣṇadvaipāyano 'bravīt 22

[Späterer Nachtrag am Fuß der Seite:] Aber ursprünglich fließt der Himmelsstrom doch wohl in den drei Himmeln! [Bemerkung am Fuß einer Seite von „drei himmlische Ströme“:] *tripathagā*, weil die Gaṅgā in den drei Himmeln fließt: dies ist das Ursprüngliche!

3. Die sieben Rosse der Sonne[1])

In den Wassern des Himmels zieht die Sonne ihre Bahn. Die himmlischen Wasser bestehen aber aus sieben Strömen. Die Sonne wird also von sieben Strömen dahingetragen, und das scheint mir der Ursprung des Siebengespanns zu sein, das dem Sūrya immer wieder zugeschrieben wird:

5,45,9: „Kommen soll Sūrya mit den sieben Rossen“[2];

1,50,8: „Sieben Falben ziehen dich auf dem Wagen, Gott Sūrya“[3];

1,50,9: „Es schirrte sich Sūra die sieben schmucken Töchter des Wagens; mit diesen sich selbst anschirrenden geht er dahin“[4];

AV. 13,2,8: [„Sieben gewaltige Falben mit goldenem Fell schirrte sich Sūrya an den Wagen zum Fahren.“][5]

Das Siebengespann ist für Sūrya so charakteristisch, daß *saptáśva*, dem wir in 5,45,9 als Beiwort des Sūrya begegneten, später bei den Lexikographen[6] geradezu als Name der Sonne erscheint.

7,60,3 heißen die sieben Rosse des Sūrya *ghṛtácīḥ* „butterreich“, wie in 8,59 (Vāl. 11),4 die sieben Himmelsströme *ghṛtaprúṣaḥ*, *ghṛtaścútaḥ*[7] heißen: „Er schirrte sich die sieben Falben von (seinem) Sitze, die ihn, den Sūrya, ziehen, butterreich.“[8] An und für sich beweist das nichts; denn 3,6,6; 4,6,9 heißen auch die Rosse Agnis

---

[1] Mit dieser Überschrift versehene unpaginierte Reinschrift mit späteren Zusätzen.

[2] *á sûryo yātu saptáśvaḥ.*

[3] *saptá tvā haríto ráthe váhanti deva sūrya.*

[4] *áyukta saptá śundhyúvaḥ sûro ráthasya naptyàḥ | tábhir yāti svá-yuktibhiḥ.*

[5] *saptá sûryo haríto yátave ráthe híraṇyatvaco bṛhatír ayukta.*

[6] Am. 1,3,29; Hal. 1,36.

[7] [Vgl. jedoch S. 682 Anm. 2].

[8] *áyukta saptá harítaḥ sadhásthād yá īṃ váhanti sûryaṃ ghṛtácīḥ.* In der folgenden Strophe (7,60,4) werden sie als Mitra-Varuṇas Rosse bezeichnet, weil Sūrya deren Späher ist, und außerdem *mádhumat* genannt: *úd vāṃ pṛkṣáso mádhumanto asthuḥ.*

ghṛtasnúvā, *ghṛtasnáḥ*, 3,41,9 die Rosse Indras *ghṛtásnū*. Es kommt aber hinzu, daß in 7,66,15 und 4,13,3 den Rossen Sūryas auch die für die sieben Ströme typischen Beiwörter *svásāraḥ* und *yahví* gegeben werden:

> 7,66,15: „Die sieben Schwestern ziehen den Sūrya zum Wohlergehen auf dem Wagen, die Falben, mitten durch den Raum“[1];
>
> 4,13,3: „Jenen Sūrya, den Späher der ganzen Welt, fahren sieben *yahví* Falben.“[2]

Zu der vorgetragenen Erklärung der sieben Sonnenrosse stimmt es weiter, daß diese Rosse, wie aus den beiden zuletzt angeführten Stellen sowie aus 5,45,10[3] hervorgeht, Stuten sind, ebenso wie die Flüsse weiblich sind, während Indra Hengste hat.

Ich halte es für wahrscheinlich, daß die aus den sieben Himmelsströmen entwickelte Vorstellung von den sieben Sonnenrossen[4] jünger ist als die von dem einen Sonnenrosse, gewöhnlich Etaśa genannt[5], die natürlich auf der einen sichtbaren Sonnenscheibe beruht. Da die ältere Vorstellung nicht verdrängt wurde, so ergab sich ein Widerspruch, der willkommenen Anlaß zu Rätseln (Brahmodyas) bot. So wird in 1,164,2 von sieben Rossen und zugleich von einem Rosse mit sieben Namen gesprochen: „Sieben (Rosse) schirren den einrädrigen Wagen; ein Pferd mit sieben Namen zieht (ihn).“[6]

---

[1] *samáyā víśvam á rájaḥ | saptá svásāraḥ suvitáya sûryaṃ váhanti haríto ráthe.*

[2] *táṃ sûryaṃ haritaḥ saptá yahvíḥ spáśaṃ víśvasya jágato vahanti.*

[3] *áyukta yád dharíto vītápṛṣṭhāḥ.*

[4] Gelegentlich werden auch die Strahlen Sūryas als seine Rosse aufgefaßt; 1,50,1: *úd u tyáṃ jātávedasaṃ deváṃ vahanti ketávaḥ | dṛśé víśvāya sûryam*, [„Empor fahren dort den Gott Jātavedas seine Strahlen, den Sūrya zum Schauen für jeden“], aber das kann nicht der Ursprung der sieben Rosse sein, da es die Siebenzahl unerklärt ließe.

[5] 7,63,2; 7,66,14.

[6] *saptá yuñjanti rátham ékacakram éko áśvo vahati saptánāmā.* In der zweiten Vershälfte wird von dem dreinabigen Rade gesprochen: *trināábhi cakrám ajáram anarváṃ yátremā víśvā bhúvanādhi tasthúḥ.* Yāska Nir. 4, 27 bezieht es wohl mit Recht auf die drei Jahreszeiten: *saṃvatsarapradhāna uttaro 'rdharcaḥ | trinābhi cakraṃ tryṛtuḥ saṃvatsaro grīṣmo varṣā hemanta iti.* Die Vermischung von Sonne und Zeit ist hier ähnlich wie in AV. 19,53,1. Die Strophe 1,164,2 findet sich auch in dem Rohitaliede AV. 13,3,18. Vorher geht eine Strophe, in der es heißt: *yénādityáṇ harítaḥ saṃváhanti*, „durch den (Rohita) die Falben die Sonnen zusammenfahren.“ Bezieht sich das auf die sieben Sonnen?

In dieser Strophe wird der Sonnenwagen ausdrücklich einrädrig genannt, ebenso wie AV. 10,8,7[1]; auch mit der einen Radschiene in 5,62,2[2] wird die Sonne gemeint sein, und 7,63,2 heißt es, Sūryas Banner gehe auf, um das immer gleiche Rad ins Rollen zu bringen, das Etaśa zieht[3]. Das eine Rad ist natürlich Ausdruck für die Sonnenscheibe. Allein man konnte die sieben Ströme, auf denen Sūrya dahinfährt, auch als sieben Räder auffassen und dann von einem siebenrädrigen Wagen der Sonne reden wie in der Strophe 1,164,3, die ich nicht, wie Geldner Ü, auf das Opfer, sondern in Übereinstimmung mit Sāyaṇa ebenso wie die vorhergehende Strophe auf die Sonne beziehe: „Wenn die sieben diesen Wagen bestiegen haben, ziehen den siebenrädrigen sieben Pferde."[4]

Der Sonnenwagen ist meiner Ansicht nach mit dem „siebenrädrigen" auch in Str. 12 des Rätselliedes 1,164 gemeint. Nachdem zuerst von der Jahressonne auf der jenseitigen Hälfte des Himmels gesprochen ist, fährt der Text fort: „Aber diese andern sagen, daß er der nach verschiedenen Seiten Schauende auf der unteren (Hälfte) sei, der auf den siebenrädrigen sechsspeichigen (Wagen) gesetzt ist."[5] Die sechs Speichen werden wir mit Sāyaṇa auf die sechs Jahreszeiten beziehen müssen.

Aber auch der siebenrädrige Wagen, den Soma und Pūṣan nach 2,40,3 antreiben sollen, kann doch kaum der Wagen des Loblieds sein, an den Geldner denkt, sondern nur, wie Sāyaṇa angibt, der Sonnenwagen: „Soma-Pūṣan! Den den Raum durchmessenden siebenrädrigen Wagen, der nicht jeden in Bewegung setzt, der nach verschiedenen Richtungen sich wendet, der durch das Denken geschirrt wird, den treibt an, ihr Stiere, den fünfzügligen."[6] Zu

---

[1] *ékacakraṃ vartata ékanemi*. AV. 11,4,22 ist die Strophe auf Prāṇa umgedeutet und *ékacakram* durch *aṣṭā́cakram* ersetzt. Nach Sāyaṇa sind mit den acht Rädern die sieben Dhātus des Körpers und *ojas* gemeint.

[2] *ánu vām ékaḥ pavír á vavarta.*

[3] *samānáṃ cakráṃ paryāvívṛtsan yád etaśó váhati dhūrṣú yuktáḥ.*

[4] *imáṃ rátham ádhi yé saptá tasthúḥ saptácakraṃ saptá vahanty áśvāḥ.* Daß es sich um eine himmlische Erscheinung handeln muß, zeigt die zweite Hälfte der Strophe: *saptá svásāro abhí sáṃ navante yátra gávāṃ níhitā saptá nā́ma*, „Sieben Schwestern jubeln zusammen zu, wo die sieben Namen der Kühe verborgen sind". Der Ort, wo die sieben Namen der Kühe verborgen sind, ist der höchste Himmel. Die sieben, die auf dem Wagen stehen, beziehe ich auf die sieben Sonnen, von denen nacher die Rede sein wird. Die sieben zujubelnden Schwestern sind die sieben Himmelsströme.

[5] *áthemé anyá úpare vicakṣaṇáṃ saptácakre ṣáḷara āhur árpitam.*

[6] *sómāpūṣaṇā rájaso vimā́naṃ saptácakraṃ rátham áviśvaminvam | viṣū-vṛ́tam mánasā yujyámānaṃ táṃ jinvatho vṛṣaṇā páñcaraśmim.* — Pūṣan wird in V. 5 der Sonne angenähert (*víśvam anyó abhicákṣāṇa eti*).

viṣūvṛ́tam verweist schon Geldner Ü auf *víṣvañcam* als Beiwort des Sonnenwagens in 9,75,1. Die fünf Zügel werden auch hier auf die fünf Jahreszeiten gehen[1].

6,44,24 wird von Soma gesagt, daß er den siebenzügligen Wagen geschirrt habe[2]. Natürlich ist hier der Sonnenwagen gemeint, und wenn er sieben Zügel hat, so ist das, weil er sieben Rosse hat. Nun wird 2,12,12 von Indra gesagt: „Der, sieben Zügel haltend, der starke Stier, die sieben Ströme zum Laufen herabsandte."[3] Geldner Ü verbindet *saptáraśmiḥ* eng mit *vṛṣabháḥ* und sieht darin einen Stier, der sieben Zügel braucht, weil ihn ein Zügel nicht bändigt. Mir scheint es kein Kompliment für den Gott zu sein, wenn überhaupt an die Möglichkeit seiner Bändigung erinnert wird. Ich ziehe es vor, *vṛṣabháḥ* in dem allgemeinen Sinne von „stark" zu fassen und hier das Bild des Wagenlenkers zu erkennen: Indra, der gewaltige, stiergleiche, hält sieben Zügel in der Hand, weil er die als Rosse gedachten sieben Ströme zum Laufen herabsendet. Sollte nicht auch der siebenzüglige Wagen in 6,44,24 auf derselben Vorstellung beruhen?

Es bedarf nur einer leichten Änderung dieses Bildes, um die langen Flußläufe selbst als Zügel zu fassen, und damit fände die merkwürdige Bezeichnung des *náka* bzw. *nákasya pṛṣṭhá* als „siebenzüglig" in AV. 9,5,15; 11,1,36[4] ihre Erklärung: mit den sieben *raśmis* sind die sieben Himmelsströme gemeint.

3,6,2 wird von Agni gesagt: „Himmel und Erde fülltest du bei deiner Geburt und ragtest noch darüber hinaus, du Opferer(?), selbst über Himmel und Erde an Größe, o Agni. Deine Rosse, die siebenzüngigen, sollen sich in Bewegung setzen."[5] Man pflegt die siebenzüngigen Rosse von den Flammen zu verstehen; dann würde die Siebenzahl ohne inneren Grund gebraucht sein. Aber könnten die letzten Worte nicht auf die Herabkunft des die Götter auf dem Wagen herfahrenden Agni gehen, wovon in den Strophen 8 und 9 die Rede ist? Die siebenzüngigen Rosse wären dann nicht anders zu beurteilen als der siebenzüglige Wagen der Sonne[6].

---

[1] Das zusammenhängende MS. bricht hier ab. Das Folgende nach einem Einzelblatt in Verbindung mit einem unpaginierten Reinschriftblatt (undurchstrichen) über 7 *raśmis* = 7 Himmelsströme.

[2] *ayáṃ rátham ayunak saptáraśmim.*

[3] *yáḥ saptáraśmir vṛṣabhás túviṣmān avā́sṛjat sártave saptá síndhūn.*

[4] Vgl. oben S. 77.

[5] *ā́ ródasī apṛṇā jā́yamāna utá prá rikthā ádha nú prayajyo | diváś cid agne mahinā́ pṛthivyā́ vacyántāṃ te váhnayaḥ saptájihvāḥ.*

[6] 1,146,1 nennt der Dichter den Agni *trimūrdhā́naṃ saptáraśmim.* Hier ist Agni in seiner Sonnenform zu verstehen, wie unter „Agni in den Wassern"

4. Drei himmlische Ströme [1]

Die Frage, ob es auch noch eine Gruppe von drei himmlischen Flüssen gegeben hat, soll später (bei Apāṃ napāt) behandelt werden.

Für drei himmlische Ströme tritt vor allem 3,56,5 ein: „Drei mal drei sind die Stätten der Seher, ihr Ströme, und drei Mütter hat der Allherrscher über die Opfer. Drei sind die wahrheitsversehenen Wasserfrauen, die dreimal am Tage über das Opfer gebieten.“ [2]

Die ganze Strophe besteht in einer Spielerei mit der Dreizahl. Der erste Pāda bezieht sich, wie oben bemerkt, auf die drei Himmel, Lufträume und Erden. *dvimātā́ hótā vidáthesu samrā́ṭ* wird in 3,55,7 Agni genannt; er wird also auch der Allherrscher über die Opfer sein, der drei Mütter hat. Die drei Mütter sind offenbar die im nächsten Pāda genannten drei Wasserfrauen, auf die schon durch die Anrufung „ihr Ströme“ im ersten Pāda hingewiesen ist. Diese Ströme, diese Wasserfrauen, können aber doch nur die himmlischen Ströme sein, in denen Agni geboren wird, und wenn es drei sind, so wird offenbar jedem Himmel ein Strom zugeteilt. Sāyaṇa sagt, die drei Wasserfrauen seien Iḷā, Sarasvatī und Bhāratī. Geldner Ü meint, wenn Sāyaṇa recht habe, so passe der Ausdruck *yóṣaṇā ápyāḥ* zunächst nur auf die Sarasvatī und sei von dieser auf die andern übertragen. Allein mir scheint, daß auch Iḷā der Name eines himmlischen Stromes ist.

7,101,4 [heißt es von Parjanya:] „Auf dem alle Wesen beruhen, die drei Himmel, (von dem) dreifach die Wasser fließen, drei begießende Kufen triefen nach allen Seiten die Fülle des Metes.“ [3]

Parjanya wird in dem Liede in mystischer Weise als Obergott gefeiert. Auf die Dreizahl ist das Lied abgestimmt (V. 1: *tisró vā́caḥ*, V. 2: *tridhā́tu śaraṇám*, *trivā́rtu jyótiḥ*); das wird die Dreizahl auch hier begünstigt haben. Sicherlich sind die dreifachen Wasser die

auseinandergesetzt ist. Wenn aber Agni in 2,5,2 sieben Zügel zugeschrieben werden und außerdem ein achter göttlicher, so geht das auf seine Tätigkeit beim Opfer, wo er die Funktionen der sieben Opferpriester und des Opferleiters erfüllt.

[1] Ein Umschlag mit dieser Aufschrift enthält (nur noch?) vier Blätter mit Einzelinterpretationen und Materialien, die noch nicht zu einem zusammenhängenden Text verarbeitet sind. Es ist auffallend, daß die hier behandelten Stellen nicht in die Ausarbeitung über die dreimal sieben Ströme einbezogen worden sind.

[2] *tríṣ ṣadhásthā sindhavas tríḥ kavīnā́m utá trimātā́ vidátheṣu samrā́ṭ | ṛtā́varīr yóṣaṇās tisró ápyās trír á divó vidáthe pátyamānāḥ.*

[3] *yásmin víśvāni bhúvanāni tasthús tisró dyā́vas tredhā́ sasrúr ā́paḥ | tráyaḥ kóśāsa upasécanāso mádhva ścotanty abhíto virapśám.* [Vgl. zu dieser Stelle auch unter *kóśa* S. 382f.]

in den drei Himmeln fließenden Wasser. Und wie sonst eine Kufe im obersten Himmel ist, der eigentliche Lebensquell, so hier in jedem der drei Himmel eine. Außerdem haben offenbar die drei Kośas beim Somaopfer eingewirkt (vgl. 8,2,8 [S. 382]).

Die dreifachen Himmelswasser müssen auch gemeint sein in dem S. 392 besprochenen Verse 7,101,1.

[Von der Erschaffung dreier, doch jedenfalls himmlischer Flüsse durch Soma spricht 6,47,4: „Dieser ist es, der die Breite der Erde, dieser, der die Höhe des Himmels schuf;] dieser (Indra oder Soma) machte die Biestmilch in den drei Strömen; Soma hielt den breiten Luftraum."[1]

Drei Flüsse spielen in der Sage von Indras Kampf mit Śuṣṇa eine Rolle; 1,174,7: „Der Gabenreiche mache die drei von Feuchtigkeit glänzend. In eine böse Stätte, in Mißachtung(?) setze er den Kuyavāc."[2] Sāyaṇa erklärt die drei als Erden. Wahrscheinlich aber sind es doch drei Flüsse, die Indra mit Wasser füllt. Wahrscheinlich geht doch auch V. 2 (1,174,2) auf diese Sage: „Du makelloser setztest die flutenden Wasser in Bewegung; du unterwarfest dem Jüngling Purukutsa den Umhüller"[3], und wenn es V. 4 heißt: „als er im Kampf die Fluten losließ, die Kühe"[4], V. 8: „errege die vielen Wolken, damit der Unfriede aufhöre"[5] und V. 9: „Du, Indra, der Tosende, setztest die tosenden Wasser in Bewegung, die wie Ströme flossen"[6], so sind die „drei" von V. 7 sicherlich Flüsse, und zwar die himmlischen Flüsse in den drei Himmeln.

Der ganze Śuṣṇahymnus ist wohl ein Mythus von einer Dürre, die sieben Jahre dauerte[7]. Die Sonne schien beständig, daher mußte Indra ihr das Rad abfahren. Als das geschehen, füllten sich die Himmelsströme und es regnete[8].

---

[1] [*ayáṃ sá yó varimáṇam pṛthivyá́ varṣmáṇaṃ divó ákṛnod ayáṃ sáḥ*] | *ayám pīyūṣaṃ tisṛ́ṣu pravátsu sómo dādhārorv àntárikṣam.* [Ohne Erläuterung verzeichnet Lüders noch die Stelle] 7,33,7: *tráyaḥ kṛṇvanti bhúvaneṣu rétas tisráḥ prajā́ áryā jyótiragrāḥ* | *tráyo gharmā́sa uṣásaṃ sacante sárvāṁ ít tā́ṁ ánu vidur vásiṣṭhāḥ*, „Drei machen den Samen in den Wesen, drei sind die arischen Geschöpfe, denen das Licht vorangeht, drei warme folgen der Morgenröte; alle diese kennen die Vasiṣṭhas."]

[2] *kárat tisró maghávā dā́nucitrā ní duryoṇé kúyavācam mṛdhí śret.*

[3] *ṛṇór apó anavadyárṇā yū́ne vṛtrám purukútsāya randhīḥ.*

[4] *sṛjád árṇāṁsy áva yád yudhā́ gā́ḥ.* [5] *sáho nábhó 'viraṇāya pūrvī́ḥ.*

[6] *tváṃ dhúnir indra dhúnimatīr ṛṇór apáḥ.*

[7] V. 2: *saptá yát púraḥ śárma śā́radīr dárt.*

[8] Die Flüsse erscheinen auch 1,51,11 im Śuṣṇa-Mythus: *ugró yayíṃ nír apáḥ srótasāsṛjad ví śúṣṇasya dṛṃhitā́ airayat púraḥ*, „Der Gewaltige (Indra) (bestieg) den eilenden (Wagen); er ließ die Gewässer in Strömen laufen. Er

5. Die drei Somateiche[1]

Um den Vṛtra zu erschlagen, bedarf Indra der Kraft, die der Somarausch verleiht. So wird wiederholt gesagt, daß er den Dämon schlug, nachdem er sich an Soma berauscht hatte[2].

Bestimmter heißt es zuweilen, daß er vor dem Kampfe drei Somaseen getrunken habe:

> 5, 29, 7. 8: „Freund Agni briet schnell dem Freunde nach seiner Einsicht dreihundert Büffel; zugleich trank Indra drei Teiche des Manus, den gepreßten Soma zum Zwecke der Tötung des Vṛtra. Als du das Fleisch der dreihundert Büffel aßest, die drei Teiche voll Soma trankest, ein Gabenreicher, da riefen alle Götter dem Indra ein Loblied wie Schlachtgesang, als er die Schlange tötete“[3];
>
> 6, 17, 11: „Den vereinigt alle Maruts stärken wollen, dir, Indra, briet (Agni) hundert Büffel; Pūṣan, Viṣṇu (und andere Götter) ließen für ihn drei Seen strömen, den vṛtratötenden berauschenden Somatrank.“[4]

Einen ähnlichen Trunk tut Indra, bevor er den Gandharva in den bodenlosen Räumen durchbohrt. Hier ist die Zahl der Teiche verzehnfacht. 8, 77, 4: „Mit einem Zuge trank Indra auf einmal dreißig Teiche . . . des Soma.“[5] Diese Verzehnfachung der Zahl der Somateiche ist offenbar ebenso sekundär wie die Verdreifachung der Zahl der Büffel in 5, 29, 7. 8 oder ihre Verzehnfachung in 8, 12, 8: „Als du großer wahrer Herr tausend Büffel gegessen hattest, da ist deine große Indrakraft gewachsen.“[6]

Sicherlich spielt auch der Dichter von 8, 45 auf die Sage von Indras Trunk aus den drei Seen an, wenn er in V. 24 den Soma, zu dem er

---

sprengte die festen Burgen des Śuṣṇa.“ — 1, 104, 3—5 ist die Kuyava-Sage jedenfalls ganz ähnlich wie die Śuṣṇa-Sage. Hier spielen drei Flüsse: Añjasī, Kuliśī, Vīrapatnī, eine Rolle.

[1] Unpaginierte Ausarbeitung in einem Umschlag „drei himmlische Ströme“.

[2] 2, 19, 2; 6, 47, 2.

[3] *sákhā sákhye apacat tū́yam agnír asyá krátvā mahiṣā́ trī́ śatā́ni | trī́ sākám índro mánuṣaḥ sárāṁsi sutám pibad vṛtrahátyāya sómam || trī́ yác chatā́ mahiṣā́ṇām ágho mā́s trī́ sárāṁsi maghávā somyā́pāḥ | kārā́ṃ ná víśve ahvanta devā́ bhā́ram índrāya yád áhiṃ jaghā́na.*

[4] *várdhān yáṃ víśve marútaḥ sajóṣāḥ pácac chatám mahiṣā́ṁ indra túbhyam | pūṣā́ víṣṇus trī́ṇi sárāṁsi dhāvan vṛtraháṇam madirám aṃśúm asmai.*

[5] *ékayā pratidhā́pibat sākáṃ sárāṁsi triṁśátam | índraḥ sómasya kāṇukā́.*

[6] *yádi pravṛddha satpate sahásram mahiṣā́ṁ ághaḥ | ád ít ta indriyám máhi prá vāvṛdhe.*

den Gott einlädt, einen See nennt: „Hier sollen sie dich mit dem milchversehenen zu großem Spenden begeistern. Trinke den See wie ein Büffel.“[1]

Daß die Dreizahl der Seen das Ursprüngliche ist, wird auch noch durch etwas anderes wahrscheinlich gemacht. Wiederholt wird erwähnt, daß Indra sich für den Vṛtrakampf durch einen Somatrank bei den Trikadrukas stärkte.

2, 22, 1: „Bei den Trikadrukas trank der sehr starke Büffel sich an dem gerstegemischten Soma satt, dem von Viṣṇu gepreßten[2], soviel er wollte. Der hat ihn berauscht, das große Werk zu tun, ihn, den großen, breiten“[3];

1, 32, 3: „Wie ein Stier sich betragend, wählte er sich den Soma, bei den Trikadrukas trank er von dem gepreßten. Das Geschoß, den Vajra, nahm der Gabenreiche; er erschlug ihn, den erstgeborenen der Drachen“[4];

2, 15, 1: „Bei den Trikadrukas trank er von dem gepreßten. In seinem Rausche hat Indra den Drachen erschlagen.“[5]

Ohne direkte Beziehung auf den Trunk vor dem Vṛtrakampfe heißt es 8, 92, 21 und (mit dem Zusatz *sadā́vṛdham*) 8, 13, 18:

„Bei den Trikadrukas spannten die Götter ein sehenswertes Opfer aus. Ihn (den Indra) sollen unsere Lieder wachsen machen, (ihn, der immer wachsen macht).“[6]

Daß die Trikadrukas zu den drei Somaseen in irgendwelcher Beziehung stehen, ist sehr wahrscheinlich. Beiden eignet die Dreizahl. Beide werden im Zusammenhang mit dem Kampfe Indras gegen Vṛtra erwähnt. Und die Übereinstimmung geht noch weiter. Nach 2, 22, 1 hat Viṣṇu den Soma in den Trikadrukas gepreßt, nach 6, 17, 11 ließ Viṣṇu die drei Somaseen für Indra strömen. Das ist offenbar ein alter Zug der Sage. Auch 10, 113, 2 wird gesagt: „Diese seine (Indras) Größe (ließ) Viṣṇu (wachsen) mit Macht, nachdem er den Soma hatte strömen lassen; er (Indra) ist voll des Metes. Als

---

[1] *ihá tvā góparīṇasā mahé mandantu rā́dhase | sáro gauró yáthā piba.*

[2] Vgl. 8, 3, 8; 8, 12, 16.

[3] *tríkadrukeṣu mahiṣó yávāśiraṃ tuviśúṣmas tṛpát sómam apibad víṣṇunā sutáṃ yáthā́vaśat | sá īm mamā́da máhi kárma kártave mahā́m urúṃ . . .*

[4] *vṛṣāyámāno ʾvṛṇīta sómaṃ tríkadrukeṣv apibat sutásya | ā́ sā́yakam maghávādatta vájram áhann enam prathamajā́m áhīnām.*

[5] *tríkadrukeṣv apibat sutásyāsyá máde áhim índro jaghāna.*

[6] *tríkadrukeṣu cétanaṃ devā́so yajñám atnata | tám íd vardhantu no gíraḥ (sadā́vṛdham).*

Indra, der gabenreiche, mit den Göttern als Begleiter den Vṛtra getötet hatte, wurde er herrlich.“[1]

Ebenso ist Viṣṇu der Spender des Soma 8, 3, 8: „In seinem Rausche steigerte sich Indra seine Stierkraft, (im Rausche) des bei Viṣṇu gepreßten.“[2]

Der Dichter von 8, 77, der Indras Trunk aus den drei Seen vergröbert aufgenommen hat, hat dann weiter den Viṣṇu auch zum Spender der hundert Büffel gemacht (8, 77, 10): „Das alles brachte Viṣṇu herbei, der weitschreitende, von dir angeregt: hundert Büffel, in Milch gekochten Reis, den verderblichen Eber bei Indra (?).“[3]

Eine andere Frage ist es, ob wir die Trikadrukas mit den drei Somaseen identifizieren dürfen. In dem späteren Ritual ist *trikadrukāḥ* der Name einer dreitägigen Somafeier, die die erste Hälfte des *abhiplava* bildet. Geldner Gl. nimmt diese Bedeutung auch für den ṚV. in Anspruch, wenigstens für 1, 32, 3; 2, 15, 1; 2, 22, 1[4]. Mir ist das sehr unwahrscheinlich; dagegen spricht insbesondere der Gebrauch des Wortes in der nachher anzuführenden Strophe 10, 14, 16 sowie 2, 11, 17, wo die Trikadrukas *ugrá* genannt werden. *kadrú* ist sicherlich der Name irgend eines Behälters für Soma; in 8, 45, 26, wo, wenn nicht von dem Vṛtrakampfe, sicherlich von einem Kampfe Indras die Rede ist, heißt es: „Es trank Indra den gepreßten (Soma) aus der Kadrū für Sahasrabāhu (oder die tausendarmige Schlacht?). Dann ließ er seine Manneskraft sehen.“[5]

Unsicher wird die Annahme, daß *kadrú* ein anderer Name für das *sáras* ist, durch 2, 11, 17: „An den starken Trikadrukas dich berauschend, o Held, trinke den Soma, o Indra, indem du (ihn) befriedigt im Bart abschüttelst. Komm mit den Falben zum Trunke des gepreßten.“[6] Hier läßt die an Indra gerichtete Aufforderung,

---

[1] *tám asya víṣṇur mahimánam ójasāṁśúṃ dadhanvā́n mádhuno ví rapśate | devébhir índro maghávā sayā́vabhir vṛtráṃ jaghanvā́ṁ abhavad váreṇyaḥ.*

[2] *asyéd índro vāvṛdhe vṛ́ṣṇyaṃ śávo máde sutásya víṣṇavi.* Allgemeiner wird 8, 12, 16 von dem Soma gesprochen, den Indra bei Viṣṇu (*víṣṇavi*) oder bei Trita Āptya oder bei den Maruts trinkt.

[3] *víśvét tā́ víṣṇur ábharad uruḳramás tvéṣitaḥ | śatám mahiṣā́n kṣīrapākám odanáṃ varāhám índra emuṣám.*

[4] In Ü scheint er seine Ansicht geändert zu haben; [er bemerkt zu 1, 32, 3: „*trikadrukeṣu* ist dunkel, vielleicht Name einer bestimmten Somafeier (später die ersten drei Tage einer Sechstagefeier) oder einer Örtlichkeit.“]

[5] *ápibat kadrúvaḥ sutám índraḥ sahásrabāhve | átrādediṣṭa paúṃsyam.*

[6] *ugréṣv ín nú śūra mandasānás trikadrukeṣu pāhi sómam indra | pradódhuvac chmáśruṣu prīṇānó yāhí háribhyāṃ sutásya pītím.* Geldner Ü trennt *ugréṣu* von *trikadrukeṣu* und ergänzt zu *ugréṣu* ein Wort wie „Somatränke“. Aber die Verbindung der beiden Worte liegt doch am nächsten, zumal nachher *sómam* folgt.

an den Trikadrukas Soma zu trinken, darauf schließen, daß die Trikadrukas nicht jene Teiche der Vṛtrasage, sondern etwas sind, was sich auf der irdischen Opferstätte befindet. Ausgeschlossen ist es freilich nicht, daß der Dichter des Liedes, der sich einer starken Rhetorik befleißigt, den Soma, den er darbringt, mit dem Namen der Trikadrukas bezeichnet habe, ähnlich wie der Dichter von 8,45,24 seinen Soma einem *sáras* vergleicht.

Leider läßt sich auch aus der letzten Stelle, wo die Trikadrukas erwähnt werden, nichts entnehmen. Es ist das V. 16 des Yama-Liedes 10,14: *tríkadrukebhiḥ patati ṣáḷ urvír ékam ít bṛhát | triṣṭúb gāyatrí chándāṃsi sárvā tá yamá áhitā.* Der Vers ist ganz dunkel. Möglich ist es, *tríkadrukebhiḥ* als Instrumental des Weges zu fassen, so daß der Sinn wäre: „Er fliegt die Trikadrukas entlang, durch (?) die sechs Weiten. Das eine Bṛhat, die Triṣṭubh, die Gāyatrī, alle diese Metren sind auf Yama gelegt." Aber der Zusammenhang bleibt völlig unklar; es läßt sich nicht einmal sagen, ob Yama der Fliegende ist[1].

Unter diesen Umständen werden wir den Trikadrukas, obwohl sie unzweifelhaft mit den drei Seen in Zusammenhang stehen, für deren Lokalisierung nichts entnehmen können; wir müssen uns auf das beschränken, was die Texte über die Seen selbst besagen. Sicherlich ist die herrschende Sage, daß der Soma, an dem Indra sich zur Vṛtratötung stärkte, von Viṣṇu gepreßt war[2]. 6,17,11 wird neben Viṣṇu noch Pūṣan genannt, und der Plural des Verbums läßt dort darauf schließen, daß wohl noch andere Götter an dem Strömenlassen der drei Seen beteiligt waren. In 5,29,7 werden aber die drei Seen „die drei Seen des Manus" genannt, und man kann damit die Angaben der Vālakhilya-Hymnen zusammenstellen, nach denen Indra unter andern bei Manu Sāṃvaraṇi oder Manu Vivasvat Soma trank[3]. Da Manu oft als Prototyp der menschlichen Opferer auf-

---

[1] Lüders hat hier nachträglich zugefügt: „(Vgl. Geldner)". In Ü bemerkt Geldner zu 10,14,16a: „*tríkadruka* könnte schon im ṚV. drei aufeinander folgende Somatage bezeichnen, wenn auch nicht gerade wie später die ersten Tage der sechstägigen Abhiplavafeier. Während dieser sich unmittelbar an die Leichenfeier anschließenden Dreitagefeier fliegt (*patati*) der Tote, bzw. seine Seele, gen Himmel. Dies würde an die nach dem Tode drei Nächte lang wandernde Seele im Avesta erinnern." Zu 16b: „Die sechs Welträume sind die Strecken, die er durchfliegt. *bṛhát* ist das Ziel des Fluges. Man denkt am besten dazu *ṛtám*, das oft *bṛhát* als Beiwort hat. *ṛtám* ist eigentlich der Sitz des *ṛtá*, der höchste unsichtbare Himmel, zugleich der Aufenthalt der Seligen (AV. 18,2,48). — 16c, d ist weitere Verherrlichung Yamas." Im übrigen vgl. zu 10,14,16 oben S. 59. [2] 6,17,11; 2,22,1; 10,113,2; 8,8,3.

[3] 8,51,1: *yáthā mánau sāṃvaraṇau sómam indrāpibaḥ sutám*; 8,52,1: *yáthā mánau vívasvati sómaṃ śakrāpibaḥ sutám.*

tritt, so ist es wohl möglich, daß sich der Dichter von 5,29,7 die drei Seen als irdische Seen dachte. Ganz sicher ist das freilich keineswegs. Manus Natur steht nicht fest; ich brauche nur daran zu erinnern, daß im Nirukta (12,34; Naigh. 5,6) Manu unter den Gottheiten des Himmels, den *dyusthānā devatāḥ*, aufgeführt wird.

Wenn wir uns aber fragen, wen wir als den ursprünglichen Spender des Soma ansehen müssen, Manu oder Viṣṇu, so werden wir uns doch wohl zugunsten des letzteren entscheiden müssen. Viṣṇu ist in dieser Funktion originell; Manu ist der gewöhnliche erste Opferer, und es ist leicht begreiflich, daß er sich auch in der Sage von der Vṛtratötung an die Stelle des Viṣṇu schieben konnte. Aber auch die Dreizahl der Somaseen spricht dafür, daß es ursprünglich Viṣṇu war, der sie strömen ließ. Für Manu hat die Dreizahl nicht die geringste Bedeutung; für Viṣṇu, dessen Wesen infolge seiner bekannten drei Schritte aufs engste mit der Dreizahl verbunden ist, ist es ohne weiteres verständlich, daß er drei Seen strömen ließ. Diese drei Somaseen sind denn auch, wie schon Bergaigne I, 178 gesehen hat, offenbar nichts anderes als die drei Fußspuren Viṣṇus, von denen 1,154,4 gesagt wird, daß sie voll Met, nie versiegend, nach Lust(?) sprudeln[1]. Dieselbe Anschauung tritt in der auf Viṣṇu gehenden Rätselstrophe 8,29,7 zutage: „Ein Weitschreitender hat drei durchschritten, wo die Götter sich gütlich tun.“[2] Ist diese Identifizierung richtig, so hängt für die Frage, wo wir die drei Somateiche zu suchen haben, alles davon ab, ob wir die drei Schritte Viṣṇus bestimmen können. Das ist keineswegs einfach, denn in den Liedern selbst herrschen darüber verschiedene Ansichten[3].

6. Soma nicht = Mond

(Flüchtiger unpaginierter Entwurf mit eingelegtem Material)

Wir haben es allerdings hier nur mit dem Soma in seinem Verhältnis zu den Wassern zu tun; ich glaube aber doch, daß eine kurze

[1] *yásya trí pūrṇá mádhunā padấny ákṣīyamāṇā svadháyā mádanti.*

[2] *tríṇy éka urugāyó ví cakrame yátra devấso mádanti.*

[3] Der zusammenhängende Text endet hier; eine Fortsetzung ist nicht vorhanden, doch enthält ein letztes Blatt noch zwei Textstellen: „8,7,10 *tríṇi sárāṃsi pṛ́śnayo duduhré vajríṇe mádhu | útsaṃ kávandham udríṇam.* Aus drei Seen haben die Pṛśnis (Maruts) [nachträglich darüber geschrieben: Himmelsflüsse?] für den Vajraträger Met gemolken, aus dem Utsa, dem Kabandha, dem Udrin. — In 9,54,2 von Soma: *ayáṃ sûrya ivopadṛ́g ayáṃ sárāṃsi dhāvati | saptá praváta á́ dívam.* Sind die Teiche, zu denen Soma läuft, ebenso wie die sieben Flüsse im Himmel?“

Bemerkung über meine Auffassung des Soma hier am Platze ist. Es geht schon aus dem Gesagten hervor, daß ich in dem Soma weder den Blitz noch die Sonne noch den Mond sehe. Hillebrandt, der die Mondtheorie vertritt, hat scheinbar eine starke Stütze für seine Ansicht in der Tatsache, daß seit der Brāhmaṇazeit die Gleichung Soma = Mond feststeht; als Mond erscheint der Soma sogar unzweifelhaft in einem der späteren Lieder des ṚV., in 10, 85. Das legt uns selbstverständlich die Verpflichtung auf, die Frage zu prüfen, ob der Soma schon im ganzen Ṛgveda der Mond ist. Hillebrandt hat geglaubt, sie bejahen zu müssen; allein, was er dafür anführt, ist — hier stimme ich durchaus mit Oldenberg überein — alles derart, daß es auch anders verstanden werden kann oder gar anders verstanden werden muß[1]. Ich glaube, daß wir dem argumentum ex silentio in diesem Falle sogar noch größeres Gewicht beilegen müssen, als es O. tut. Ich halte es für unmöglich, daß, wenn Soma der Mond wäre, in den mehr als 1000 Strophen des neunten Buches, die sich ausschließlich mit Soma befassen, das nicht ein einziges Mal deutlich ausgesprochen sein sollte. Und ebenso liegt die Sache, von dem einen genannten Liede abgesehen, bei den übrigen Büchern des ṚV. Sogar im AV. ist mir keine Stelle bekannt, wo Soma ein Name des Mondes wäre.

Brauchen wir aber überhaupt, um den himmlischen Soma zu verstehen, ein Naturphänomen als Grundlage? Gegen die Hillebrandtsche Theorie erhebt sich von vornherein ein Bedenken. Der Aus-

---

[1] [Aus zwei eingelegten paginierten Ms.-Blättern, deren Text großenteils durchgestrichen ist; über dem nicht gestrichenen Teil nachträgliche Überschrift „Soma nicht Mond“] 9, 5, 2 wird [vgl. oben S. 216] Soma mit Tanūnapāt identifiziert: *tánūnápāt pávamānaḥ śṛ́ṅge śíśāno arṣati | antárikṣeṇa rā́rajat*, „Als Tanūnapāt strömt der sich läuternde die Hörner wetzend leuchtend durch den Luftraum.“ (Die Erklärung Tanūnapāts als des Mondagni, die Hillebrandt Ved. Myth. I 339 gegeben hat, hat er II 112 selbst widerrufen.) Auf keinen Fall darf man aus dem Hörnerwetzen, das Soma hier zugeschrieben wird, auf seine Mondgestalt schließen, wie Hillebrandt, Ved. Myth. I 338f. (I² 332) tut. Auch in 9, 15, 4; 9, 70, 7 (*śṛ́ṅge háriṇī*), 9, 87, 7 (*tigmé śṛ́ṅge*) wird von Soma gesagt, daß er seine Hörner wetze; in 9, 87, 7 ist aber sicherlich, in 9, 70, 7 wahrscheinlich von dem irdischen Soma die Rede. Die Hörner des Mondes haben überdies in ihrer Erscheinung doch nichts, was sich auf ein Wetzen ausdeuten ließe; auch glaube ich nicht, daß man von dem Monde gesagt haben würde, er ströme (*arṣati*). Oldenberg hat ferner (Ved. Rel.[1] 604f. [nicht in 2. Aufl.; vgl. 4. Aufl. S. 175 Anm. 1]) gegen Hillebrandts Erklärung darauf hingewiesen, daß auch der Stier Agni, der Stier Indra seine Hörner wetze. Eine Stelle, wo das von Indra gesagt würde, ist mir allerdings nicht bekannt. Von Agni wird es 1, 140, 6; 5, 2, 9; 8, 60, 13 gesagt. Ich teile durchaus Oldenbergs Ansicht, daß das Hörnerwetzen keine Grundlage in einem physischen Phänomen hat, sondern nur ein ausschmükkender Zug in dem Bilde von dem Soma- oder Agni-Stier ist.

gangspunkt des Soma kann der Mond unmöglich gewesen sein. Der Soma hat seinen Ursprung unzweifelhaft in dem gepreßten Tranke. So bedenklich es in andern Fällen sein mag, der Etymologie eines Namens irgendwelche Beweiskraft beizumessen — in diesem Falle sagt sie unzweifelhaft, daß Soma seinen Ursprung in dem gepreßten Tranke hat. Denn kein Mensch wird bezweifeln, daß *sóma* eine Ableitung von *su* ist wie *kṣéma* von *kṣi* oder *dhárma* von *dhṛ* oder *stóma* von *stu* oder *hóma* von *hu* usw. Der gepreßte Trank ist also das Primäre; der Mond könnte erst sekundär damit verbunden sein. Allein bedürfen wir, um den Soma des Ṛgveda zu verstehen, überhaupt dieser Projektion in den Mond? Unzweifelhaft haben doch die Indoiranier zunächst den Soma für ihren eigenen Gebrauch gepreßt; sie haben ihn dann auch ihren Göttern dargebracht. Daß man dann diesem wunderbaren Rauschtrank himmlischen Ursprung zuschrieb, daß man ihn in den Himmel versetzte, das scheint mir keiner weiteren Erklärung zu bedürfen. Was die Menschen hier an Gütern haben, das haben doch auch die Götter in ihren himmlischen Wohnstätten, und zwar in erhöhtem Maße. Wenn man den Soma dann gerade in den Himmelsstrom versetzte, so wird dazu in erster Linie die Symbolik mit den irdischen Verhältnissen beigetragen haben. Der Soma ist hier auf Erden in den Wassern, so muß er auch dort oben in den Wassern sein. Es mögen auch noch andere überlegungen hinzugekommen sein. Der Soma ist hier auf Erden in der Pflanze enthalten. Wie ist er da hineingekommen? Doch durch den Regen, der die Kräuter wachsen macht, indem sie ihn aufnehmen. Der Soma muß also in dem Regen enthalten sein; der Regen aber ist das Wasser des Himmelsstromes. Daß dieser göttliche Trank, der im Mittelpunkt des ganzes Kultus steht und vielleicht schon in indoiranischer Zeit stand, dann zu einem Gotte wird, der die ganze Welt erhält, ja auch schafft, das entspricht doch wahrlich dem, was wir in Indien und nicht nur in vedischer Zeit wieder und wieder beobachten können. Ich wüßte nicht, wozu wir, um das zu begreifen, des Mondes bedürften.

Schwieriger ist es zu erklären, wie der Soma später doch dazu kam, mit dem Monde identifiziert zu werden. Das muß am Ende der altvedischen Periode geschehen sein; wie Oldenberg treffend bemerkt, wird die Lehre, daß Soma der Mond sei, in 10, 85 deutlich als eine Geheimlehre hingestellt. Vielleicht gab es eine alte Vorstellung, oder der Gedanke kam auf, daß der Mond die Speise der Götter sei, indem man auf diese Weise das Abnehmen des Mondes erklärte. Ich

vermag diese Anschauung allerdings erst aus der Zeit der Upaniṣads nachzuweisen, und auch da nur mit gleichzeitiger Identifizierung mit Soma. Chānd. Up. 5, 10, 4 heißt es von Candramas: *eṣa somo rājā | tad devānām annam | taṃ devā bhakṣayanti*. Hier ist also der Mond offenbar festes Essen, was auch zu der sichtbaren Gestalt besser paßt. Dürfen wir annehmen, daß diese Sage zunächst selbständig bestand und dann später der Mond, die Götterspeise, mit dem Soma, dem Göttertrank, identifiziert wurde? Bṛhadār. Up. 6, 2, 16 *te candraṃ prāpyānnaṃ bhavanti tāṃs tatra devā yathā somaṃ rājānam āpyāyasvāpakṣīyasvety evam enāṃs tatra bhakṣayanti*.

(Besonderer Zettel)

Fragen wir uns, warum man den Soma gerade in den Himmelsstrom versetzt hat. Das mag seinen Grund in der Gleichsetzung der irdischen Vorgänge des Opfers mit den himmlischen haben. Wie Soma hier in den irdischen Wassern ist, so ist er auch in den himmlischen. Aber sobald Soma überhaupt einmal in den Himmel versetzt war, konnte er eigentlich gar keinen andern Platz als den Himmelsstrom erhalten. Der himmlische Soma ist doch mit dem irdischen, in der Pflanze enthaltenen, identisch. Wie kann er in diese Pflanze anders hineingekommen sein, als durch den Regen, der die Pflanze wachsen macht! Der Regen aber kommt nach altvedischer Anschauung aus dem Himmelsstrom, nicht aus dem Monde.

7. Die Herabkunft Somas im Regen [1]

. . . 9, 69, 9: „Die gepreßten gingen über die wollene Seihe hinaus, die Hülle verlassend, die goldenen, zum Regen.“ [2] Man erwartet eben, daß der Soma, der in die himmlischen Wasser entsandt wird, im Regen wieder aus ihnen auf die Erde zurückkehre. Es ist möglich, daß diese sinnliche Vorstellung von der Herabkunft Somas im Regen allerlei Äußerungen zugrunde liegt, nach denen Soma vom Himmel oder von den Göttern her in alle Erscheinungsformen oder Güter [3] eingeht:

---

[1] Bl. 78—80 einer aufgegebenen Fassung von Bd. I Kap. VI (Soma), vgl. S. 263 Anm. 5.

[2] *sutấḥ pavítram áti yanty ávyaṃ hitví vavríṃ haríto vṛṣṭím áccha.* [Vgl. S. 272 f.].

[3] Mit den *víśvā rūpấ*, den *víśvāḥ saṃyátaḥ* und *víśvā vásūni* müssen dann vor allem der Regen, die Wesen, denen Soma eingefügt ist (9, 86, 14), die

9,64,8: „Lichtschein machend, strömst du vom Himmel her in alle Erscheinungsformen“[1];

9,86,15: „Er gewährt seinem Volke großen Schutz, wenn er seine uranfängliche Stätte erlangt hat. Was seine Stätte im höchsten Himmel ist, von da geht er zu allen Treffpunkten“[2];

9,65,2: „Der du dich läuterst mit jeglichem Glanze, gehe ein, ein Gott von den Göttern her, in alle Güter“[3];

9,42,2: „Infolge des alten Gebetes läutert sich dieser Gott von den Göttern her im Strome, der gepreßte.“[4]

Auch die Bitte 9,65,5: „Komm doch hierher, o Tropfen!“[5] läßt sich so auffassen.

Vollkommen deutlich ist die Herabkunft Somas im Regen auch in 9,63,27, wo neben dem Himmel als dem Ausgangspunkt der Luftraum als eine Station auf seinem Wege zur Erde genannt wird: „Die sich Läuternden ergossen sich vom Himmel her, aus dem Luftraum auf die Fläche der Erde.“[6]

Wahrscheinlich geschieht es auch mit Rücksicht auf seinen Aufenthalt im Luftraum während des Regens, daß Soma in 9,86,14 genannt wird „der sich in das den Himmel berührende Gewand kleidet, der den Luftraum füllt, der den Wesen eingefügt ist“[7]. Und aus demselben Grunde werden auch Himmel, Luftraum und Erde die drei Stätten der Dualgottheit Soma-Pūṣan sein, wobei Pūṣan den Platz des himmlischen Soma einnimmt; 2,40,4: „Der eine hat sich hoch im Himmel seinen Sitz gemacht, der andre auf Erden und im Luftraum.“[8]

Pflanzen gemeint sein, während bei den *víśvā rūpáṇi*, den *víśvā váryā*, in die Soma eingeht oder zu denen er geht, wenn er sich zu den Göttern begibt (9,25,4; 9,42,5), in erster Linie an seine himmlischen Formen gedacht zu sein scheint.

[1] *ketúṃ kṛṇván divás pári víśvā rūpábhy àrṣasi*. Der *ketú* wird hier vielleicht geradezu der den Gewitterregen begleitende Blitz sein.

[2] *só asya viśé máhi śárma yacchati yó asya dhắma prathamáṃ vyānaśé | padáṃ yád asya paramé vyòmany áto víśvā abhí sáṃ yāti saṃyátaḥ.*

[3] *pávamāna rucắ-rucā devó devébhyas pári | víśvā vásūny ấ viśa.*

[4] *eṣá pratnéna mánmanā devó devébhyas pári | dhắrayā pavate sutáḥ.*

[5] *ihó ṣv ìndav ấ gahi.*

[6] *pávamānā divás páry antárikṣād asṛkṣata | pṛthivyắ ádhi sắnavi.*

[7] *drāpíṃ vásāno yajató divispṛśam antarikṣaprắ bhúvaneṣv árpitaḥ.* — Beachte *svàr jajñānó nábhasābhy àkramīt* in c.

[8] *divy ànyáḥ sádanaṃ cakrá uccắ pṛthivyắm anyó ádhy antárikṣe.* [Vgl. oben S. 216 Anm. 4.]

8. Soma als *divó rétas*

Der[1] himmlische Soma ist der alte Samen 9,74,1: *divó rétasā sacate payovṛ́dhā*. Hier wird wieder auf die Vereinigung mit dem himmlischen Soma hingewiesen[2]. Geldner meint allerdings, das *divó rétaḥ* sei das Regenwasser, das hier auf den abtriefenden Soma oder das zugegossene Wasser übertragen sei. Es ist aber sicherlich der himmlische Soma genauso wie in 9,86,28, wo Soma als der Herr und Schöpfer der Welt gefeiert wird: „Dir, dem himmlischen Samen, gehören diese Geschöpfe[3]. Du herrschest über diese Welt. Und dies All, Pavamāna, ist in deiner Gewalt. Du, Indu, bist der erste Schöpfer der Erscheinungen."[4] *payovṛ́dh* ist der himmlische Soma, weil die Himmelsströme ihn mit ihrer Milch nähren[5]; dasselbe Beiwort wird dem himmlischen Soma in 9,108,8 gegeben, in 9,84,5 auch auf den irdischen Soma übertragen.

[Zusatznotiz:] „VS. 23,61 *pṛchámi tvā vṛ́ṣṇo áśvasya rétaḥ*, 62 *ayáṃ sómo vṛ́ṣṇo áśvasya rétaḥ*." [= ṚV 1,164,34,35!]

9. Die Sonnenseihe[6]

Es ist mir aber auch nicht einmal wahrscheinlich, daß man überhaupt in dem Himmel oder dem Luftraum das kosmische Gegenstück der Seihe aus Schafswolle gesehen hat; ich vermag den Punkt nicht zu erkennen, von dem eine solche Vorstellung ausgegangen sein könnte. Sāyaṇas Erklärung von 9,97,55 führt auf etwas anderes. In der Strophe ist von drei Seihen die Rede: „Zu drei ausgespannten Seihen gehst du; eine nach der andern durchläufst du dich läuternd."[7] Sāyaṇa erklärt *pavítrāṇi* durch *agnivāyusūryātmakāni*

---

[1] Ms.-Blatt „106"; kann nicht zum gleichen Ms. bzw. der gleichen Fassung des Soma-Kapitels gehören wie die am Schluß von Kap. VI (S. 274 f.) mitgeteilte Seite „104", da diese noch nicht auf die Geldner-Übersetzung Bezug nimmt, während „106" sich damit auseinandersetzt.

[2] S. oben S. 230 ff.

[3] Geldner übersetzt unrichtig: „Von deinem himmlischen Samen sind diese Geschöpfe."

[4] *távemāḥ prajā́ divyásya rétasas tváṃ víśvasya bhúvanasya rājasi | áthedáṃ víśvam pavamāna te váśe tvám indo prathamó dhāmadhā́ asi.*

[5] S. oben S. 247 f.

[6] Von den Blättern 68—71,73 einer alten Fassung des Kap. VI enthalten 68—70 die durch die endgültige Fassung (oben S. 209 ff.) überholte Widerlegung von Oldenbergs Auffassung des Himmels als mystischen Namens der Seihe aus Schafshaar; daran anschließend folgen die oben wiedergegebenen Ausführungen.

[7] *sáṃ trí́ pavítrā vítatāny eṣy ánv ékaṃ dhāvasi pūyámānaḥ.*

pavitrāṇi. Es würde also hier wieder wie in den oben angeführten Stellen von dem Laufe Somas von der Erde zum Himmel die Rede sein. Die Strahlen Agnis läutern den Soma auf der Opferstätte[1]; Vāyu läutert ihn auf seinem Wege zum Himmel im Luftraum; im Himmel angekommen läutern ihn die Strahlen Sūryas. Es mag zweifelhaft sein, ob die Erklärung der untersten Seihe richtig ist; hier liegt der Gedanke an die wirkliche Schafswolle eigentlich näher. Für die höchste Seihe[2] ist aber die Erklärung sicherlich richtig, denn nur so läßt sich 9,83,2 verstehen[3]: [„Die Seihe des Glühenden ist an des Himmels Ort ausgespannt; seine flammenden Fäden haben sich ausgebreitet. Seine (des Soma) Raschen[4] kommen dem Läuternden zu Hilfe; im Geiste ersteigen sie des Himmels Rücken[5]. . . "] was in ihre Nähe kommt. Daß *tápu* in 2,4,6 Beiwort des Agni ist, kann unmöglich dagegen sprechen, da *tap* ebenso gewöhnlich vom Glühen der Sonne wie von dem des Feuers gebraucht wird. Daß man das Strahlennetz der Sonne der Seihe gleichsetzen konnte, leuchtet auch ohne weiteres ein.

Eine[6] Bestätigung meiner Auffassung sehe ich in 9,76,4, wo Soma genannt wird *yáḥ sū́ryasyā́sireṇa mṛjyáte*, „der durch die Strahlen der Sonne gereinigt wird"[7].

Ganz deutlich ist auch 9,86,32: „Er umhüllte sich mit den Strahlen der Sonne, als er sich das dreifache Gewebe ausspannte, wie er es weiß."[8] Ebenso hüllt sich Soma in . . .

---

[1] Zu Agni als Läuterer vgl. 9,67,22ff.

[2] Für die Seihe im *antárikṣa* käme allenfalls noch der Blitz in Betracht; vgl. 9,84,3 *ā́ vidyútā pavate dhā́rayā sutáḥ*.

[3] Hier schließt Bl. 71; Bl. 72 muß ganz von Text, Übersetzung und Besprechung von 9,83,2 in Anspruch genommen gewesen sein. Die in [ ] gegebene Übersetzung der Stelle ist die Geldners, der dazu bemerkt: „Hier wird die Seihe [des Brahmaṇaspati] in 1 auf die Seihe der Sonne übertragen. Über diese s. zu 9,10,5." Zu 9,10,5c bemerkt Geldner: „Es handelt sich hier um eine mysteriöse Seihe durch die Sonnenstrahlen wie in 9,66,5; 76,4; 86,32."

[4] [Geldner: „Die Raschen sind nach Sāy. die Somasäfte, 'die hinterher geopfert *cetasā*, d.h. im Wunsche zu den Göttern zu kommen, zum Himmel gelangen'."]

[5] *tápoṣ pavítraṃ vítataṃ divás padé śócanto asya tántavo vy àsthiran | ávanty asya pavītā́ram āśávo divás pṛṣṭhám ádhi tiṣṭhanti cétasā.*

[6] Dieser Satz ist nachträglich gestrichen.

[7] Es liegt nahe, auch in 9,91,3: *sahásram ṛ́kvā pathíbhir vacovíd adhvasmábhiḥ sū́ro áṇvaṃ ví yāti* zu übersetzen: „Der liederreiche, redekundige durchschreitet auf tausend staublosen Pfaden die Seihe der Sonne"; die „staublosen Pfade" — auf ihnen kommen auch die Maruts wie Gänse gezogen (2,34,5) — lassen darauf schließen, daß hier von dem Soma in der himmlischen Welt die Rede ist. Aber 9,10,5: *sū́rā áṇvaṃ ví tanvate* — weist doch darauf hin, wie schon oben bemerkt, daß *sū́ro* hier Nom. Sing. und Name des Soma ist.

[8] *sá sū́ryasya raśmíbhiḥ pári vyata tántuṃ tanvānás trivṛ́taṃ yáthā vidé.*

10. Soma in den *pastyàḥ*[1]

Einmal, in 9,65,22.23 wird von Soma inmitten der *pastyàs* gesprochen: „Die Somas, die im Jenseits, die im Diesseits gepreßt werden oder die dort in Śaryaṇāvat, die in Ārjīka (und) bei den Opfertätigen(?), die inmitten der *pastyàs* oder bei den fünf Völkern sind."[2] Für *pastyà* hat Pischel, Ved. Stud. II 211ff. überzeugend die Bedeutung „Gewässer, Flut, Fluß" nachgewiesen. Daß hier die Preßwasser gemeint seien, ist natürlich ausgeschlossen; ich kann aber Pischel nicht folgen, wenn er im Vertrauen auf Sāyaṇa die *pastyàs* auf der Erde und in dem heutigen Patiala lokalisiert. Der gleiche Ausdruck *mádhya á pastyànām* begegnet noch einmal in 1,164,30, und wenn auch diese Strophe verschiedene Deutungen erfahren hat, so wird doch jedermann zugeben, daß hier von irgendwelchen irdischen Flüssen nicht die Rede sein kann. Nimmt man dazu, daß in 4,1,11 von Agni gesagt wird, daß er uranfänglich in den *pastyàs* geboten wurde, auf dem Grunde des großen Raumes (*mahó budhné rájaso*), so scheint es mir sicher zu sein, daß die *pastyàḥ* die Himmelsfluten bezeichnen.

11. Soma als Licht- und Weltschöpfer in Indraliedern[3]

Außerhalb des neunten Buches tritt Soma als Schöpfer des Lichtes und der Welt überhaupt besonders in einigen Indraliedern hervor. Hier werden Indras Taten geradezu ihm zugeschrieben.

6,44,22—24: „Dieser Gott (Soma), mit Kraft geboren werdend, lähmte mit Indra als Verbündetem den Paṇi. Dieser Tropfen stahl des eigenen Vaters Waffen, die Zauberkünste des Unholden.

---

[1] Der Anfang als Nachtrag auf einem Blatt „68", das nach Behandlung von 9,97,41 und 10,30,8 mit der Besprechung von *aptúr* beginnt; das Ganze, mit Verbesserungen im Anfangsteil, als unpaginiertes Konzept. Das Stück fügt sich keiner der Lücken des Kap. VI überzeugend ein; auch fehlt dort in der Liste der „Bezeichnungen der Fluten, in denen Soma sich aufhält" (S. 239) das Wort *pastyà*. Der Passus scheint daher in die endgültige Fassung von Kap. VI nicht aufgenommen gewesen zu sein.

[2] *yé sómāsaḥ parāváti yé arvāváti sunviré | yé vāḍáḥ śaryaṇávati || yá ārjīkéṣu kṛtvasu yé mádhye pastyànām | yé vā jáneṣu pañcásu.*

[3] Blatt 63 einer paginierten Materialsammlung; von ihr liegen außerdem noch vor: Bl. 84, 84a, 84b, enthaltend die S. 248 Anm. 3 erwähnte Stellensammlung „Soma und Kühe", Bl. 85 über Somas Brüllen (s. unten S. 706), Bl. 93 (Interpretation von 9,12,1—6 unten S. 706f.) und Bl. 93a (Vermischtes).

Dieser machte die Morgenröten mit einem guten Gatten versehen, dieser legte das Licht in die Sonne ...

Dieser hat Himmel und Erde auseinandergestemmt, dieser hat den siebenzügligen Wagen geschirrt. Dieser hat in die Kühe mit Kunst die Gare befestigt, Soma den Brunnen mit den zehn Vorrichtungen (Euter und zehn Finger, die melken)."[1]

6, 39, 3 f.[2]: „Dieser Tropfen machte die lichtlosen Nächte leuchten, Tag und Nacht die Herbste, o Indra. Diesen haben sie zum Wahrzeichen der Tage gemacht; er hat den Uṣas zu leuchtender Geburt verholfen.

Dieser ließ leuchtend die lichtlosen leuchten, dieser ließ durch die Wahrheit die vielen scheinen, usw."[3]

Ebenso 6, 47, 2—5:

[Zusatznotiz:] „daher Soma = Indras *vajra*."

Immer[4] wieder wird betont, daß der Soma bei der Pressung brüllt. Auch das wird doch nur gesagt, weil er ein Symbol des Soma in den donnernden Himmelsströmen ist.

---

12. 9, 12, 1-6[5]

1. Die Somas haben sich ergossen, als Indus, die gepreßten an die Stätte des Ṛta, die süßesten für Indra.

Die Stätte des Ṛta ist im höchsten Himmel, wie später gezeigt werden soll. Der Sinn kann nur sein, daß die hier gepreßten Somas an diese höchste Stätte befördert sind, damit Indra dort von ihnen trinke.

---

[1] *ayáṃ deváḥ sáhasā jā́yamāna índreṇa yujā́ paṇím astabhāyat | ayáṃ svásya pitúr ā́yudhānt́ndur amuṣṇād áśivasya māyā́ḥ || ayám akṛṇod uṣásaḥ supátnīr ayáṃ sū́rye adadhāj jyótir antáḥ | (ayáṃ tridhā́tu diví rocanéṣu tritéṣu vindad amṛ́taṃ nígūḷham) || ayáṃ dyā́vāpṛthivī́ ví ṣkabhāyad ayáṃ rátham ayunak saptáraśmim | ayáṃ góṣu śácyā pakvám antáḥ sómo dādhāra dáśayantram útsam.*

[2] In 2 wird ihm die Vala-Öffnung zugeschrieben; vgl. 6, 44, 22.

[3] *ayáṃ dyotayad adyúto vy àktū́n doṣā́ vástoḥ śaráda índur indra | imáṃ ketúm adadhur nū́ cid áhnāṃ śúcijanmana uṣásaś cakāra || ayáṃ rocayad arúco rucānò 'yáṃ vāsayad vy ṛténa pūrvī́ḥ.*

[4] Blatt 85 der oben S. 705 Anm. 3 erwähnten Materialsammlung. Auf die beiden einleitenden Sätze (deren „auch" auf die S. 248 Anm. 4 wiedergegebene Einleitung zu der voraufgehenden Stellensammlung Bezug nimmt) folgt eine Stellensammlung, die sich anscheinend noch über weitere verlorene Blätter erstreckte.

[5] Bl. 93 der oben erwähnten Materialsammlung. — Text: *sómā asṛgram índavaḥ sutā́ ṛtásya sā́dane | índrāya mádhumattamāḥ || 1 || abhí víprā anūṣata*

V. 2 betont nur noch einmal, daß die Tränke für Indra bestimmt waren:

2. Die Sänger haben Indra zugeschrieen wie die Mutterkühe dem Kalbe, den Soma zu trinken.

3. Rauscherregend sitzt er ruhig auf seinem Sitze, auf der Welle des Stromes, der Weise Soma auf die Büffelkuh gesetzt.

gaurí wird schon im Mahābhāṣya zu Pāṇini 1, 1, 19 an dieser Stelle als Lok. erklärt. Daß das Wort aber hier gleich *tvaci* sei, also Büffelfell bedeute, wie Geldner Ü annimmt, ist mir ganz unwahrscheinlich. Der Soma, von dem *kṣeti sádane* gesagt wird, befindet sich doch offenbar schon gepreßt an seinem Ziele. — Mir scheint, daß die *gaurí* hier dasselbe ist wie 1, 164, 41, wo *gaurí* das mit der Vāc identifizierte Himmelswasser ist. So scheint mir alles dafür zu sprechen, daß hier von dem Soma, der in den Urquell, seinen eigentlichen Sitz, von der Opferstätte aus eingegangen ist, die Rede ist.

4. Am Nabel des Himmels ist der Weise groß, auf der Schafwolle, Soma, der ein wohlverständiger Weiser ist.

Hier wird der himmlische Soma dem irdischen gegenübergestellt.

V. 5 spricht ganz deutlich von dem Aufnehmen des gepreßten Soma in den himmlischen Somaquell:

5. Welcher Soma in die Krüge, auf die Seihe gesetzt war, den hat Indu in seine Arme geschlossen.

D.h. der himmlische Soma, Indu, hat ihn in sich aufgenommen. Der Sinn, den Geldner in den Worten sucht: Der nachrinnende Soma wird von dem ausgepreßten Soma aufgenommen —, ist doch gar zu ärmlich.

V. 6 ist nur von dem himmlischen Soma zu verstehen, der nun sich im Gewitter bemerkbar macht und Regen strömen läßt:

6. Indu (der himmlische Soma) entsendet seine Stimme auf dem Rücken des Meeres, den mettriefenden Kośa stärkend.

Das Meer ist das himmlische Meer, der Kośa der Urquell im Himmel (auch Sāyaṇa erklärt *kośa* hier als Wolke, *samudra* als *antarikṣa*).

---

gắvo vatsáṃ ná mātáraḥ | índraṃ sómasya pītáye || 2 || madacyút kṣeti sắdane síndhor ūrmā́ vipaścít | sómo gaurī́ ádhi śritáḥ || 3 || divó nā́bhā vicakṣaṇó 'vyo vā́re mahīyate | sómo yáḥ sukrátuḥ kavíḥ || 4 || yáḥ sómaḥ kaláśeṣv ā́ṁ antáḥ pavítra ā́hitaḥ | tám índuḥ pári ṣasvaje || 5 || prá vā́cam índur iṣyati samudrásyā́dhi viṣṭápi | jínvan kóśam madhuścútam || 6 ||.

13. Soma „tripṛṣṭhá“[1])

Bei der anerkannten Dreiteilung der Himmelsräume mußte auch der himmlische Soma der Verdreifachung verfallen. Wir haben ja schon gesehen, daß von dem Himmel gesagt ist, er habe sich drei Köpfe gemacht, um die irdischen Somas aufzunehmen[2]. Wahrscheinlich geht auch *tripṛṣṭhá* als Beiwort Somas auf den dreifachen himmlischen Soma. Es wird fünfmal von Soma gebraucht:

9,71,7: „Fort(?) geht der geschmückte rötliche Weise des Himmels, der Stier mit den drei Rücken brüllte zu den Kühen hin. Der tausend Führungen habende Lenker, ins Jenseits strebend, durchleuchtet gleichsam lobsingend die vielen Morgenröten“[3];

9,75,3: „[Es brüllten ihm die Milchkühe des Ṛta zu;] der dreirückige durchleuchtet die Morgenröten“[4];

9,90,2: „Zu dem dreirückigen Stier, der Jugendkraft verleiht, jauchzten die Klänge der Lieder“[5];

9,106,11: [„Mit Gebeten treiben sie das im Holz(gefäß) sich tummelnde, über die Wolle rinnende Roß an;] zu dem dreirückigen tönten die Lieder“[6];

7,37,1: „Füllet euch (ihr Ṛbhus) mit den dreirückigen Somas bei den Pressungen, mit den großen beim Rausche, ihr mit den guten Kinnbacken.“[7]

Sāyaṇa bezieht *tripṛṣṭhá* in 9,71,7; 9,75,3 auf die drei Pressungen, 7,37,1 auf die drei Zusätze Milch, saure Milch und Gerstengrütze; 9,90,2 und 9,106,11 stellt er die drei Pressungen und die drei Gefäße, *droṇakalaśa*, *ādhavanīya* und *pūtabhṛt*, zur Wahl.

---

[1] Ein Umschlag „Dreiteilung des Soma“ enthält ein sehr altes, z.T. überholtes längeres Konzept und fünf Blätter mit Entwürfen und Notizen, darunter ein Blatt aus neuester Zeit mit dem Anfang einer Ausarbeitung über *tripṛṣṭhá* (skizzenhafter Entwurf mit Randnotizen). Dieses Blatt ist im folgenden durch Teile des alten Konzepts (insbesondere die Übersetzungen der Belegstellen von *tripṛṣṭhá* und die Ausführungen über *tripṛṣṭhá* als Beiwort von Somas Wagen) ergänzt.

[2] [9,73,1; vgl. oben S. 234f., 679f.]

[3] *párā vyàkto aruṣó diváḥ kavír vṛ́ṣā tripṛṣṭhó anaviṣṭa gā́ abhí | sahásraṇītir yátiḥ parāyátī rebhó ná pūrvī́r uṣáso ví rājati.*

[4] *abhī́m ṛtásya dohánā anūṣatā́dhi tripṛṣṭhá uṣáso ví rājati.*

[5] *abhí tripṛṣṭhā́ṃ vṛ́ṣaṇaṃ vayodhā́m āṅgūṣā́ṇām avāvaśanta vā́ṇīḥ.*

[6] *dhībhír hinvanti vājínaṃ váne krī́ḷantam átyavim | abhí tripṛṣṭhā́m matáyaḥ sám asvaran.*

[7] *abhí tripṛṣṭhaíḥ sávaneṣu sómair máde suśiprā mahábhiḥ pṛṇadhvam.*

Die Beziehung auf die Pressungen halte ich für ausgeschlossen, da man die *savanas* doch nicht als *pṛṣṭhá* bezeichnen wird.

Auch die Beziehung auf die Gefäße ist unwahrscheinlich.

Allenfalls könnte *tripṛṣṭhá* im Sinne von „drei auf dem Rücken tragend“ auf die Zusätze bezogen werden; in 9,89,4 wird Soma ein „Süßigkeit auf dem Rücken tragendes Roß“ genannt (*mádhupṛṣṭham . . . ásvam*), und in 5,27,5 sind die Somas *tryàśiraḥ* [„mit den drei Zusätzen versehen“].

Dagegen spricht aber, daß der Soma in 4,20,4 *pṛṣṭhyà* genannt wird: „Trink, Indra, von dem dargebotenen Süßtrank, berausche dich zugleich an dem *pṛṣṭhyà* Somasafte.“[1] Geldner übersetzt *pṛṣṭhyà* durch „blumig“, wie er es in 4,3,10 als Attribut von *páyas* mit „rahmig“ wiedergibt[2]. [In beiden Fällen soll die eigentliche Bedeutung sein: „auf dem Rücken = der Oberfläche befindlich“[3]. Wenn aber *sóma* und *páyas* „auf dem Rücken befindlich“ genannt werden, so liegt es näher, in diesem „Rücken“ nicht die Oberfläche der Flüssigkeit zu sehen, sondern den „Rücken des Himmels“, den wir oben (S. 75ff.) als *nā́kasya pṛṣṭhá* oder *divás pṛṣṭhá* kennengelernt haben. AV. 9,5,10[4] steht, wie oben S. 75 Anm. 8 gezeigt, *tripṛṣṭhá* wahrscheinlich gleichbedeutend neben *trināká*, *tridivá* und *nā́kasya pṛṣṭhá* als Bezeichnung des dritten, höchsten Himmels, von dem 9,86,27 mit den Worten *tṛtíye pṛṣṭhé ádhi rocané diváḥ*[5] gesprochen wird. Danach könnte man nur zweifeln, ob *tripṛṣṭhá* als Beiwort Somas den „auf den drei Himmelsrücken“ oder „auf dem Rücken des dritten Himmels befindlichen“ meint. Erwägt man aber, daß (vgl. oben S. 61f.) *tridivá*, nach dessen Muster das *tripṛṣṭhá* des AV. gebildet ist, vermutlich zunächst eine Bezeichnung des dreigeteilten, des „Dreihimmels“ war und erst sekundär zu einer solchen des dritten, höchsten Himmels wurde, so ist es das Wahrscheinlichere, daß *tripṛṣṭhá* als Beiwort des Soma diesen als auf dem Rücken der drei Himmel strömend bezeichnet.

---

[1] *pā́ indra prátibhṛtasya mádhvaḥ sám ándhasā mamadaḥ pṛṣṭhyèna.*

[2] Hier endet das Blatt über *tripṛṣṭhá*. Lüders' abschließende Deutung von *tripṛṣṭhá* ist nirgends erhalten, läßt sich aber mit einiger Wahrscheinlichkeit so, wie im folgenden versucht, erschließen. Der Wortlaut von AV. 9,5,10 ist auf dem oben mitgeteilten Blatt am Rande notiert.

[3] [Geldner zu 4,3,10b: „*pṛṣṭhyèna*: So heißt 4,20,4 der Soma, also wohl auf dem Rücken = Oberfläche befindlich, vom Rahm, bei dem Soma von der Blume. Oder ist an den Agni *ghṛtápṛṣṭha* zu denken?“]

[4] *ajás trināké tridivé tripṛṣṭhé nā́kasya pṛṣṭhé dadivā́ṁsaṃ dadhāti.*

[5] Vgl. oben S. 66,249.

Natürlich steht aber grammatisch nichts im Wege, *tripṛṣṭhá* als „den mit den drei Rücken oder Oberflächen" zu verstehen, und an einigen Stellen scheint dies notwendig zu sein.] *tripṛṣṭhá* wird nämlich auch von dem Wagen Somas gebraucht; 9,62,17: „Sie schirren ihn an den dreiflächigen, dreisitzigen Wagen zum Gehen, durch der Ṛṣis sieben Gebete."[1] Oldenberg, ZDMG 62, S. 464 Anm. 2 fragt, ob auch dieser Wagen [ebenso wie die drei Stätten, die Soma durch das Beiwort *triṣadhasthá*[2] zugeschrieben werden] auf die drei Somagefäße gehe. Ich wüßte nicht, wie sich bei dieser Auffassung die ratio des Bildes erklären sollte. Wie sollten der Kośa und die beiden Camūs, die sich doch nicht bewegen, als Wagen gefaßt sein, zumal da ausdrücklich gesagt wird, daß der Zweck des Anschirrens das Gehen sei! Der Wagen muß doch etwas sein, in dem Soma dahin geht; das aber kann dann doch nur der Fluß sein, der den Soma dahinträgt, und zwar der dreifache Himmelsfluß. Das Anschirren an diesen Wagen aber ist dann offenbar wieder als ein Entsenden in die himmlischen Flüsse aufzufassen, wie wir es oben kennengelernt haben.

Nun ist Somas Wagen sonst *saptáraśmi*; 6,44,24: [„Dieser schirrte den siebenzügligen Wagen."[3] Das Beiwort *saptáraśmi* wird sonst dem Wagen Sūryas gegeben, und zwar, wie oben S. 691 gezeigt, weil die Sonne ebenso wie Soma in den sieben Himmelsströmen ihre Bahn zieht. Wenn also der Wagen Somas in 9,62,17 *tripṛṣṭhá* statt *saptáraśmi* heißt, so liegt praktisch das gleiche Bild vor, nur daß ihm hier drei statt der üblichen sieben Himmelsströme zugrunde liegen; auch hier aber geht *tripṛṣṭhá* als Beiwort Somas auf den dreifachen himmlischen Soma.]

14. Varuṇa in den Himmelswassern[4])

Kehren wir nun zu Varuṇa zurück. Wir haben gesehen, daß in 1,161,14 die Wasser des Ozeans als eigentliche Stätte Varuṇas bezeichnet werden. Der Gedanke an den die Erde umgebenden

---

[1] *táṃ tripṛṣṭhé trivandhuré ráthe yuñjanti yātave | ṛṣīṇāṃ saptá dhītíbhiḥ.* [Die Parallelität von *tripṛṣṭhá* und *trivandhurá* zwingt hier wohl, *pṛṣṭhá* als Teil des „Wagens" zu verstehen.]

[2] Ein Abschnitt des alten Konzepts und die Randnotiz auf dem mitgeteilten Blatt über *tripṛṣṭhá*: „9,103,2. 8,94,5" zeigen, daß auch *triṣadhasthá* behandelt werden sollte; doch ist nirgends zu erkennen, für welche der verschiedenen denkbaren Deutungen Lüders sich entschieden hatte.

[3] *ayáṃ rátham ayunak saptáraśmim.*

[4] Doppelblatt, unpaginierte Reinschrift mit späteren Zusätzen; darin eingelegt drei Blätter mit schwer leserlichem Konzept der Übersetzung von 8,41.

Ozean liegt hier am nächsten; der ist ja auch das Reich Varuṇas in der späteren Zeit. Allein in den vedischen Liedern ist Varuṇas Gebiet nicht auf den Ozean beschränkt. Er weilt auch in den *pastyà* (1,25,10), den *ápo devíḥ* (7,49,3), den *síndhu* (9,90,2), den *nadí* (7,34,10), dem *yóni ápya* (2,38,8). Es ist nicht überall mit Sicherheit festzuszellen, ob hier die irdischen oder die himmlischen Wasser gemeint sind; wenn Varuṇa in 8,41,2 am Quell der *síndhus* mitten unter den sieben Schwestern erscheint, so müssen wir ganz gewiß an die sieben Himmelsströme denken. Und sicherlich geschieht es auch mit Rücksicht auf ihren Wohnsitz in den himmlischen Wassern, in denen, wie oben gezeigt, das *ghṛtá* fließt, wenn Mitra-Varuṇa in 5,68,2 *ghṛtáyonī*, „deren Stätte die Schmelzbutter ist", genannt werden[1]. Es ist daher auch der große *samudrá*, in dem Varuṇa sich verbirgt (9,73,3) eher das Meer an der höchsten Stätte als der irdische Ozean. Wenn AV. 7,83,1 dem Varuṇa ein goldenes Haus in den Wassern (*apsú*) zugeschrieben wird, so sind auch diese Wasser wahrscheinlich die himmlischen Wasser. Es liegt doch am nächsten, in dem goldenen Hause nur einen andern Ausdruck für die goldene Stätte zu sehen, auf der Varuṇa und Mitra nach 5,67,2 sitzen[2].

8,42,2 nennt der Dichter Varuṇa *amṛ́tasya gopā́m*, sicherlich den Hüter des Unsterblichen, nicht wie Geldner (Übersetzung) sagt, den Hüter der Unsterblichkeit, worunter ich mir nichts denken kann. Das *amṛ́ta* ist das Lebenswasser im höchsten Himmel, wenn man will, der Soma, der damit identisch ist. Im Grunde ist es dasselbe, wenn es in 8,41,4 von Varuṇa heißt: „Das ist die Siebengenossenschaft des Varuṇa; denn er ist wie ihr eifriger Hüter."[3]

Wenn wir Varuṇas Aufenthalt in den Wassern des höchsten Himmels bedenken, lösen sich, wie mir scheint, wenigstens etwas auch die zahlreichen Rätsel, die das Lied 8,41 aufgibt. In diesem Liede wird Varuṇa als Erhalter der Welten gepriesen. Als solcher dokumentiert er sich in erster Linie als der Regler von Tag und Nacht. Ich gebe eine Übersetzung des ganzen Liedes.

---

[1] Dagegen scheint *ghṛtasnū* als Beiwort Mitra-Varuṇas in 1,153,1 sie als die reiche Gaben von Schmelzbutter Empfangenden zu bezeichnen: *yájāmahe vām maháḥ sajóṣā havyébhir mitrāvaruṇā námobhiḥ | ghṛtaír ghṛtasnū. ghṛtasnū* wird hier nur dasselbe zum Ausdruck bringen wie *ghṛtānnau*, das 6,67,8 Beiwort Mitra-Varunas ist (während in 7,3,1 Agni *ghṛtánnaḥ* genannt wird), *ghṛtásutī*, wie Mitra-Varuṇa 1,136,1 und 2,41,6 genannt werden, und *sarpírāsutī*, wie Mitra-Varuṇa 8,29,9 heißen.

[2] *á yád yóniṃ hiraṇyáyaṃ váruṇa mítra sádathaḥ.*

[3] *tád váruṇasya sáptyaṃ sá hí gopā́ ivéryaḥ.*

1.[1] Singen will ich, daß er Machtfülle gewinne[2], dem Varuṇa, singen will ich den sehr kundigen Maruts[3], (dem Varuṇa), der die Gedanken der Menschen bewacht wie (der Hirt) das Vieh, die Kühe. Mögen all die andern Kümmerlinge zugrunde gehen[4].

2.[5] Ihn (preise ich) zugleich mit (meiner) Rede und den Dichtungen der Väter, mit den Preisliedern des Nābhāka, (den Varuṇa), der an dem Quell der Ströme[6], von sieben Schwestern umgeben, mitten (unter ihnen wohnt).

3.[7] Er hält die Nächte umfaßt, er hat durch (seine) Zaubermacht die Morgenröten eingesetzt, er ist um alles herum zu sehen. Seine Geliebten haben nach der Satzung die drei Morgenröten wachsen gemacht[8].

4.[9] Der die Spitzen auf der Erde sichtbar[10] eingesetzt hat, er hat den uralten Ort bestimmt[11]. Das ist der Ort der Siebenschar[12] Varuṇas; er ist ja wie ein wachsamer Hirte.

---

[1] [*asmā́ ū ṣú prábhūtaye váruṇāya marúdbhyó 'rcā vidúṣṭarebhyaḥ | yó dhītā́ mā́nuṣāṇām paśvó gā́ iva rákṣati nábhantām anyaké same.*]

[3] „Zur Machtfülle." Es ist an die Stärkung des Gottes durch das Lied zu denken.

[3] Die Erwähnung der Maruts in diesem Zusammenhang ist auffällig; vom Regen ist nachher in dem ganzen Liede keine Rede.

[4] Den Refrain lasse ich im folgenden fort.

[5] [*tám ū ṣú samanā́ girā́ pitṝ́ṇā́m ca mánmabhiḥ | nābhākásya práśastibhir yáḥ síndhūnam úpodayé saptásvasā sá madhyamáḥ.*]

[6] Geldner: „An der Mündung der Flüsse." Allein *udayá* „Aufgang" kann doch nur den Entstehungsort bedeuten. Wenn von einem gemeinsamen Quell der sieben Schwesterströme die Rede ist, so können diese Ströme nur die himmlischen sieben Ströme sein, die von dem Urmeer im Himmel ausgehen. Dieses Urmeer ist also Varuṇas Aufenthaltsort.

[7] [*sá kṣápaḥ pári ṣasvaje ny ùsró māyáyā dadhe sá víśvam pári darśatáḥ | tásya vénīr ánu vratám uṣás tisró avardhayan.*]

[8] Die Geliebten können in diesem Zusammenhang nicht die Nächte sein, wie Geldner und schon vor ihm Ludwig annehmen, sondern nur die sieben Ströme, in deren Mitte Varuṇa weilt. In diesen ruhen, wie oben gezeigt, die Morgenröten und wachsen in ihnen heran, bis sie am Morgen aus ihnen hervorgehen. Über die drei Morgenröten siehe S. 367 f.

[9] [*yáḥ kakúbho nidhārayáḥ pṛthivyā́m ádhi darśatáḥ | sá mā́tā pūrvyám padáṃ tád váruṇasya sáptyaṃ sá hí gopā́ ivéryaḥ.*]

[10] Geldners Vermutung, daß *darśatáḥ* unter dem Einfluß des *darśatáḥ* in V. 3 aus *darśatā́ḥ* verändert sei, ist sehr ansprechend.

[11] [Mehrfach umgeändert (er hat durchmessen usw.), letzte Fassung nicht sicher bestimmbar.] Ludwig: „den östlichen Ort", Geldner: „die vordere (östliche) Stelle". Aber *pūrvyá* hat sonst nie die Bedeutung „östlich". Der Pāda besagt dasselbe wie Pāda 3 in V. 10: *sá dhā́ma pūrvyám mame.*

[12] Das nur hier vorkommende *sáptya* hat sehr verschiedene Deutungen erfahren. Im PW wird es als Tummelplatz für Rosse, Rennbahn erklärt, also

5.[1] Der der Erhalter der Welt ist, der die verborgenen Geheimnamen der Kühe weiß[2], der entfaltet als Weiser viele Weisheiten wie der Himmel seine Farbe.

6.[3] In dem alle Weisheiten stecken wie die Nabe im Rade, den Trita verehret durch Antreibung. Wie Kühe in der Hürde sind sie zu vereinigen; zur Anschirrung haben sie (ihre) Rosse angeschirrt[4].

7.[5] Der als Gewand auf ihnen[6] liegt, alle Arten dieser[7], alle Erscheinungsformen umfassend, aller Götter, die (sich) nach der Satzung des leitenden Varuṇa (richten)[8].

8.[9] Er, der verborgene Ozean, steigt hinaufdringend gleichsam zum Himmel, wenn der Opferspruch in sie niedergelegt

---

von *sápti* „Roß" abgeleitet. Allein dazu paßt der letzte Pāda nicht. Ludwig braucht daher den Ausdruck Hürde, scheint es aber ebenfalls von *sápti* „Roß" abzuleiten (?). Geldner: „Das ist Varuṇas treue Freundschaft", mit der Erklärung: „*sáptyam* wohl = *sáptam* (2,19,7). Seine Freundschaft für die Welt besteht darin, daß er wie ein Hirt über sie wacht. In 5 wird der Gedanke fortgesetzt." Ich bezweifle, daß man Varuṇas Verhältnis zur Welt jemals als eine durch sieben Schritte besiegelte Freundschaft aufgefaßt hat. Mir scheint es unverkennbar, daß das *pūrvyám padáṃ tád váruṇasya sáptyam* in Übereinstimmung mit V. 9 *váruṇasya dhruváṃ sádaḥ sá saptānắm irajyati* erklärt werden muß. Der uranfängliche Ort ist das himmlische Meer, aus dem die sieben Ströme hervorgehen und über dem Varuṇa wie ein Hirte wacht, da die sieben Ströme gleichsam seine Herde bilden.

[1] [*yó dhartắ bhúvanānāṃ yá usrắṇām apīcyà véda nắmāni gúhyā | sá kavíḥ kắvyā purú rūpáṃ dyaúr iva puṣyati.*]

[2] Unter den Kühen sind sicherlich die Morgenröten zu verstehen.

[3] [*yásmin víśvāni kắvyā cakré nắbhir iva śritắ | tritáṃ jūtí saparyata vrajé gắvo ná saṃyúje yujé áśvāṁ ayukṣata.*]

[4] Trita ist hier vielleicht Name des Varuṇa. Oder Name des Behälters des Urmeers. Pāda 4 und 5 können wohl nur auf die Morgenröten gehen, die in dem Urmeer zuerst wie Kühe in der Herde zu sammeln sind und von da ihre Fahrt über die Welt antreten. Möglich wäre auch die Beziehung auf die sieben Ströme, doch wird von diesen kaum gesagt, daß sie ihre Rosse anspannen. [Randnotiz:] Vgl. [9,95,4] *tritó bibharti váruṇaṃ samudré.* [Zusatznotiz:] Aber *āsu* in V. 7. 8 die Wasser! Also auch hier wohl die Wasser. Die Opferer sollen Trita antreiben, die Wasser in Bewegung zu setzen.

[5] [*yá āsv átka āśáye víśvā jātắny eṣām | pári dhắmāni mármṛśad váruṇasya puró gáye víśve devắ ánu vratám.*]

[6] *āsu* muß auf die in dem vorhergehenden Verse genannten Wesen gehen, also wahrscheinlich die Morgenröten; vgl. V. 10: *yáḥ śvetắṁ ádhinirṇijaś cakré.* [Weiter unten zugefügt:] *yá* ist eher Trita, der auf den Wassern liegt.

[7] *eṣām* muß auf die nachher genannten *víśve devắḥ* gehen.

[8] *puró gáye* ist unverständlich. Ich habe versuchsweise Ludwigs Verbesserung *purogó yé*, die auch Geldners Billigung gefunden hat, angenommen. Vgl. V. 3 *sá víśvam pári darśataḥ.*

[9] [*sá samudró apīcyàs turó dyắm iva rohati ní yád āsu yájur dadhé | sá māyắ arcínā padắstṛṇān nắkam ắruhat.*]

ist. Er brachte mit dem strahlenden Fuß die Zaubereien zu Fall; er bestieg das Himmelsgewölbe[1].

9.[2] Dessen[3] zwei weiße weitschauende (Gestirne) über den drei Welten ihren Sitz haben. Sie haben dreifach die oberen (Räume) erfüllt. Fest ist Varuṇas Sitz; er herrscht über die sieben.

10.[4] Der sich die Schwarzen zu weißen Hüllen machte nach den Satzungen[5], der hat die uranfänglichen Stätte errichtet, der mit einer Stütze die beiden Welten auseinander(stemmte) wie Aja den Himmel stützte.

[Varuṇa nachvedisch auf irdische Wasser beschränkt]

In[6] den vedischen Liedern umfaßt Varuṇas Reich außer dem irdischen Meere auch die himmlischen Wasser. Daß in der Folgezeit sein Bereich zusammenschrumpfen mußte, ist ganz begreiflich. Die Vorstellung von den himmlischen Wassern hört nach der Zeit der Upaniṣads auf, wirklich lebendig zu sein. Von dem Somameere dort oben ist nur noch in den Purāṇas die Rede; der Volksglauben scheint nichts mehr davon zu wissen. Vom Himmelsstrom weiß allerdings auch noch das Epos zu erzählen. Aber eigentlich zieht er jetzt gar nicht mehr am Himmel seine Bahn; er ist durch die Buße des [Bhagīratha][7] herabgestürzt und fließt nun als die heilige Gaṅgā auf Erden. Diese Gaṅgā aber bietet keinen Raum mehr für einen anderen Gott; sie ist im Glauben des Volkes selbst zur mächtigen Göttin geworden. So mußte sich Varuṇa auf das Meer als sein Reich zurückziehen, und es fehlt nicht an Versuchen, ihn selbst daraus zu verdrängen. Es sind allerlei Ansätze vorhanden für die Entwicklung eines besonderen Meergottes.

---

[1] Der verborgene Ozean ist das Urmeer, das gleichsam zum Himmel emporsteigt, wenn die in ihm enthaltenen Lichterscheinungen am Morgen, durch die Sprüche beim Morgenopfer in Bewegung gesetzt, emporsteigen.

[2] [*yásya śvetā́ vicakṣaṇā́ tisró bhū́mīr adhikṣitáḥ | trír úttarāṇi paprátur váruṇasya dhruvā́m sádaḥ sá saptānā́m irajyati.*]

[3] Varuṇas? oder Tritas?

[4] [*yáḥ śvetā́m̐ ádhinirṇijas cakré kṛṣṇā́m̐ ánu vratā́ | sá dhā́ma pūrvyám mame yá skambhéna ví ródasī ajó ná dyā́m ádhārayat.*]

[5] Geldner: „Der die weißen, die schwarzen (Farben) nach seinen Gesetzen zum Mantel sich gemacht hat."

[6] Konzeptblatt; der Anfang ist weggelassen, da inhaltlich überholt.

[7] Der Raum für den Namen ist von Lüders freigelassen.

15. Varuṇa als regenspendender Gott[1])

Aus der Herrschaft Varuṇas über die Himmelswasser, aus seinem Aufenthalte in dem Himmelsstrom erklärt sich auch ganz von selbst, wie er dazu kommt, als regenspendender Gott zu erscheinen; 5,85,3.4: „Die Tonne[2] mit der Öffnung nach unten hat Varuṇa auf Erde und Himmel und Luftraum strömen lassen. Damit benetzt der König der ganzen Welt den Boden wie Regen die Gerste. Er netzt den Boden, Erde und Himmel. Wenn Varuṇa Milch begehrt, dann bekleiden sich die Berge mit Gewölk (und) kräftige Männer werden schlaff."[3]

Meistens ist aber Varuṇa, wenn er Regen spendet, mit Mitra verbunden:

3,62,16: „Benetzet, Mitra-Varuṇa, unsere Weide mit Schmelzbuttergüssen, mit Honig die Räume, ihr Weisen"[4];

7,65,4: „Benetzet (Mitra-Varuṇa) die Weide mit Schmelzbuttergüssen, mit Labungen"[5];

7,62,5: [„Benetzet (Mitra-Varuṇa) unsere Weide mit Schmelzbutter"[6]];

7,64,4: [„Benetzet, ihr Könige Mitra-Varuṇa, mit Schmelzbutter die schönen Wohnsitze und tränket sie satt"[7]];

---

[1] Es liegen vor: Bl. 186, 188, 189 einer alten Reinschrift (mit späteren Nachträgen); Bl. 184, 185, 187 und (unpaginiert) 188 einer etwas jüngeren Reinschrift des gleichen Abschnittes, ebenfalls mit Nachträgen, sowie zwei Konzeptblätter mit der Übersetzung von 5,63 und Erläuterungen dazu, die sich inhaltlich zwischen Bl. 185 und 187 der zweiten Fassung einordnen. Daß auch die zweite Fassung noch aus sehr früher Zeit stammt, ergibt sich u.a. daraus, daß *ṛtāvṛdh* noch mit „die Wahrheit fördernd" (statt „durch die Wahrheit wachsend") wiedergegeben ist (in obiger Wiedergabe verbessert).

[2] Oder Schlauch? *kávandha* „Rumpf", weil Schlauch aus Tierfell gleichend?

[3] *nīcínabāraṃ várunaḥ kávandham prá sasarja ródasī antárikṣam | téna víśvasya bhúvanasya rājā yávaṃ ná vṛṣṭír vy ùnatti bhūma || unátti bhūmim pṛthivím utá dyā́ṃ yadā́ dugdhā́ṃ váruṇo vā́ṣṭy ā́d ít | sám abhréṇa vasata párvatāsas taviṣīyántaḥ śrathayanta vīrā́ḥ.* — Das mediale *śrathayanta* kann nichts anderes bedeuten als in 5,54,10. Die Äußerung wird also mit Graßmann auf die Wanderer zu beziehen sein, die bei den Regengüssen nicht vorwärts kommen können. [Geldner übersetzt: „und kraftbewußte Männer lockern (das Kleid)" und versteht unter den „Männern" die Maruts.]

[4] *ā́ no mitrāvaruṇā ghṛtaír gávyūtim ukṣatam | mádhvā rájāṁsi sukratū.*

[5] *ghṛtaír gávyūtim ukṣatam íḷābhiḥ.* Dasselbe ist ausgedrückt 7,65,2: *tā́ naḥ kṣitī́ḥ karatam ūrjáyantīḥ*, „machet unsere Wohnsitze Kraft verleihend".

[6] *ā́ no gávyūtim ukṣataṃ ghṛténa.*

[7] *ukṣéthām mitrāvaruṇā ghṛténa tā́ rājānā sukṣitī́s tarpayethām.*

7,65,4: „Spendet (Mitra-Varuṇa) von dem schönen himmlischen Wasser!“[1];

5,62,3: „Lasset die Kräuter wachsen, machet strotzen die Kühe, sendet den Regen herab, ihr (Mitra-Varuṇa), deren Tropfen beleben.“[2]

1,136,3; 2,41,6 werden Mitra-Varuṇa *dā́nunas pátī*, „die Herren über das himmlische Naß“, genannt[3]; öfters heißen alle drei Ādityas *sudā́navaḥ*[4]. An die Bitte, Mitra-Varuṇa möchten auf ihrem Wagen kommen, schließen sich 5,62,4 die Worte: „Der Schmelzbutter Decke folgt euch nach; es strömen seit alters die Ströme hinzu.“[5] 5,62,7 bittet der Dichter: „Möchten wir von dem Met auf (eurem) *gárta* bekommen.“[6] 5,68,5 wird von Mitra-Varuṇa gesagt: „Die beiden, die den Himmel regnen, die Wasser strömen lassen, die Herren des wasserreichen Labsals, haben den großen *gárta* erlangt.“[7] „Dem Brahmanenbedrücker“, heißt es AV. 5,19,15, „regnet nicht der Mitra-Varuṇa gehörende Regen“[8]. 5,70,2 werden Mitra-Varuṇa gebeten: „Ihr beiden nicht Trügenden, die ihr solche seid, wir möchten vollständig eure Labungen erlangen zum Genusse!“[9]

Als Regenspender erscheinen Mitra-Varuṇa vor allem in dem Liede 5,63. Ich gebe eine Übersetzung des ganzen Liedes[10]:

---

[1] *pṛṇītám udnó divyásya cā́roḥ.*

[2] *vardháyatam óṣadhīḥ pínvataṃ gā́ áva vṛṣṭíṃ sṛjataṃ jīradānū.*

[3] [Geldner übersetzt beide Male „Herren der (Himmels)gabe“, versteht darunter aber ebenfalls den Regen.]

[4] 1,141,9; 5,67,4; 7,66,5; 8,18,12; 8,19,34; nur Mitra-Varuṇa werden 5,62,9 *sudānū* angeredet. [Zu 8,19,34 bemerkt Lüders: „Ādityas angeredet *maghónāṃ víśveṣāṃ sudānavaḥ*, „ihr Sudānus aller Freigebigen.“ Wenn *maghónām* gen. partit. ist, würde es für Bedeutung „gut gebend“ sprechen.“ Geldner übersetzt *sudā́nu* durch „gabenschön“, 8,19,34: „ihr Gabenreich(st)e unter allen Freigebigen.“ Hält man jedoch für *dā́nu* an der Bedeutung „Tropfen, (himmlisches) Naß“ fest (vgl. dazu oben S. 116, wo *jīradānū* mit „die ihr die Flüssigkeit strömen laßt“, S. 118, wo *dā́nu* mit „Naß“ wiedergegeben ist), so wird man auch *sudā́nu* kaum anders als „deren Naß köstlich ist“, „schön träufelnd“ o. ä. auffassen können.]

[5] *ghṛtásya nirṇíg ánu vartate vām úpa síndhavaḥ pradívi kṣaranti.*

[6] *saném a mádhvo ádhigartyasya.*

[7] *vṛṣṭídyāvā rītyā́peṣás pátī dā́numatyāḥ | bṛhántaṃ gártam āśāte.*

[8] *ná varṣám maitrāvaruṇám brahmajyám abhí varṣati.*

[9] *tā́ vāṃ samyág adruhvāṇéṣam aśyāma dhā́yase.* [Vgl. weiter die oben S. 116 zitierte Stelle 7,64,2 sowie das unter „*mádhu*“ S. 340f. zusammengestellte Material.]

[10] *ṛ́tasya gopāv ádhi tiṣṭhatho ráthaṃ sátyadharmāṇā paramé vyòmani | yám átra mitrāvaruṇā́vatho yuvā́ṃ tásmai vṛṣṭír mádhumat pinvate diváḥ || 1 || samrā́jāv asyá bhúvanasya rājatho mítrāvaruṇā vidáthe svardṛ́śā | vṛṣṭíṃ*

1. Ihr Hüter des Ṛta, deren Gesetze zur Tat werden, ihr besteigt den Wagen im höchsten Himmel. Wem ihr, Mitra-Varuṇa, hier helfet, dem läuft der Regen des Himmels, mit Met versehen, über.

2. Als Oberkönige regiert ihr diese Welt, Mitra-Varuṇa, wie die Sonne aussehend in der Versammlung(?)[1]. Wir bitten euch um Regen und Unsterblichkeit[2] als Gabe; die Donner rollen durch Himmel und Erde.

3. Gewaltige Oberkönige, stierkräftige, ausgezeichnete Herren des Himmels und der Erde, Mitra-Varuṇa, kommt ihr mit glänzenden Wolken auf das Brüllen (des Donners) heran (und) laßt den Himmel regnen mit der Zaubermacht eines Asura[3].

4. Eure Zauberkraft, Mitra-Varuṇa, ist an den Himmel gegangen: das Licht der Sonne wandert, die strahlende Waffe. Diese (Sonne) verhüllt ihr durch die Wolke, den Regen (d. i. die Regenwolken) am Himmel[4]. . .

---

vāṃ rā́dho amṛtatvám īmahe dyā́vāpṛthivī́ ví caranti tanyávaḥ || 2 || *samrā́jā ugrā́ vṛṣabhā́ divás pátī pṛthivyā́ mitrā́váruṇā vícarṣaṇī* | *citrébhir abhraír úpa tiṣṭhatho rávaṃ dyā́ṃ varṣayatho ásurasya māyáyā* || 3 || *māyā́ vām mitrā-varuṇā diví śritā́ sū́ryo jyótiś carati citrám ā́yudham* | *tám abhréṇa vṛṣṭyā́ gūhatho diví párjanya drapsā́ mádhumanta īrate* || 4 || *ráthaṃ yuñjate marútaḥ śubhé sukhā́ṃ śū́ro ná mitrāvaruṇā gáviṣṭiṣu* | *rájāṃsi citrā́ ví caranti tanyávo diváḥ samrājā páyasā na ukṣatam* || 5 || *vā́caṃ sú mitrāvaruṇāv írāvatīm parjányaś citrā́ṃ vadati tvíṣīmatīm* | *abhrā́ vasata marútaḥ sú māyáyā dyā́ṃ varṣayatam aruṇā́m arepásam* || 6 || *dhármaṇā mitrāvaruṇā vipaścitā vratā́ rakṣethe ásurasya māyáyā* | *ṛténa víśvam bhúvanaṃ ví rājathaḥ sū́ryam ā́ dhattho diví cítryaṃ rátham* || 7 ||

[1] [Geldner Ü: „in Weisheit, durch die Sonne sehend.“ — Thieme, Unters. S. 43: „Ihr . . . herrscht als Herrscher über diese Welt in [ihrer] Verteilung (= indem ihr sie anordnend verteilt), durch die Sonne sehend.“]

[2] *amṛtatvá* „der Zustand eines, der nicht stirbt“ kann sich in diesem Zusammenhang doch kaum auf Unsterblichkeit in dem späteren Sinne beziehen, sondern nur darauf, daß die Beter nicht wegen ausbleibenden Regens Hungers sterben wollen.

[3] Der Ausdruck *ásurasya māyáyā*, der in V. 7 wiederkehrt, scheint mir zu bedeuten: „mit der Zaubermacht, wie sie einem Asura zukommt.“ Vgl. 5,83,3: *dūrā́t siṃhásya stanáthā úd īrate*, „aus der Ferne erheben sich Donner eines Löwen (= wie eines Löwen).“ *ásurasya māyā́* ist soviel wie *āsurī māyā* VS. 11,69 (?).

[4] *sū́ryo jyótiḥ* und *abhréṇa vṛṣṭyā́* stehen dem Sinne nach für *sū́r-yasya jyótiḥ* und *abhrásya vṛṣṭyā́*. Sollte nicht das *citrám ā́yudham* soviel wie das spätere *indrāyudham* oder *surāyudham*, der Regenbogen, sein? Ich wüßte jedenfalls nicht, wie die Sonne eine Waffe genannt werden könnte.

5. Den leicht laufenden Wagen spannen sich die Maruts an zum Prunke wie ein Held bei den Kämpfen um Rinder, o Mitra-Varuṇa ... Benetzet uns, ihr beiden Oberkönige, mit des Himmels Milch.

6. Die mit Naß versehene Rede, o Mitra-Varuṇa, redet Parjanya, die helle, mit Flammenstrahl versehene. In die Wolken kleiden sich die Maruts durch Zaubermacht. Den rötlichen, fleckenlosen Himmel laßt regnen[1]!

7. Vermöge des Gesetzes, ihr weisen Mitra-Varuṇa, hütet ihr die Satzungen mit der Zaubermacht eines Asura; durch das Ṛta regiert ihr die ganze Welt; die Sonne setzt ihr (wieder) an den Himmel, als glänzenden Wagen[2].

Wer dieses Lied liest, wird kaum verkennen können, daß es auf einen anderen Ton gestimmt ist als die Regenlieder, die an die Maruts oder Parjanya gerichtet sind. Es wird betont, daß Mitra-Varuṇa durch Asura-Zauber den Himmel regnen lassen (3), daß ihre Māyā sich am Himmel zeigt (4). Die Sonne steht am Himmel, da hüllen Mitra-Varuṇa sie in Wolken ein, und es fallen die ersten Tropfen (4); Mitra-Varuṇa lassen den rötlichen, fleckenlosen Himmel regnen (6). Das alles paßt nicht auf die Gewitter der Monsunstürme, auf die sich die Schilderungen in den Marutliedern beziehen. Ehe jene losbrechen, ziehen tagelang schwere schwarze Wolken sturmgepeitscht am Himmel dahin. Hier ist offenbar von einem plötzlich aufsteigenden Gewitter die Rede. Darin besteht eben die Māyā, daß die Wolken am fleckenlosen Himmel erscheinen. Und ebenso wie das Gewitter plötzlich entstanden ist, so klärt es sich auch schnell wieder auf: Mitra-Varuṇa lassen die Sonne wieder am Himmel erscheinen (7). Die *vratá* werden durch die gleiche Māyā, durch die sie eine Zeitlang durchbrochen zu sein schienen, wiederhergestellt (7). So trägt dieses Lied doch eine ganz besondere Färbung; und ich meine, man würde fehl gehen, wenn man Varuṇa oder Mitra-Varuṇa als einen Regengott bzw. Regengötter schlechthin bezeichnen würde. Es lag gewiß nahe, daß man dem Gott, der seinen Wohnsitz

---

[1] Die Stimme ist sicherlich der Donner, der hier wegen des begleitenden Regens *írāvatī*, wegen der begleitenden Blitze *tvíṣīmatī* genannt wird. *arepásam* mit Geldner (Komm.) proleptisch zu fassen („laßt den Himmel rein regnen") halte ich für unmöglich [Geldner Ü jetzt: „ihr beide lasset den rötlichen makellosen Himmel regnen!"]

[2] Wohl soviel wie „die wie ein Wagen glänzt". Der Glanz ist für den Wagen typisch, vgl. Du. *jīranti rājarathā sucitrā* [??].

im Wasser hat, auch die Kraft zuschrieb, den Regen zu senden; aber ich glaube nicht, daß jemand geneigt sein wird, in dieser Eigenschaft den Grundzug von Varuṇas Wesen zu erblicken.

Die Regengewährung wird dann auch auf den dritten Āditya, Aryaman, ausgedehnt. Einen sicheren Beleg bietet 1,79,3: „Aryaman, Mitra, Varuṇa, Parijman füllen den Schlauch an der Stätte des unteren (Ozeans).“[1] Ebenso sicher ist es, daß in 10,65,7 unter den „im Himmel Wohnenden durch die Wahrheit Wachsenden, deren Zunge Agni ist, die, nachdem sie den Himmel gestützt, durch ihre Macht die Wasser herbeischafften“[2] die drei Ādityas zu verstehen sind[3]; es kann höchstens zweifelhaft sein, ob man den Ausdruck *apá á cakruḥ* auf das Regnenlassen oder auf die Bahnung der Flüsse beziehen soll[4]. Vielleicht sind auch schon in 10,65,3 mit den durch die Wahrheit wachsenden Göttern, die die Wasser erzeugende Flut gewähren, die drei Ādityas gemeint[5].

In der späteren, mehr naturalistisch gerichteten Anschauung über die Regenentstehung sind es die Maruts, die das Wasser aus dem Meere in den Himmel heben und von dort wieder auf die Erde herabsenden[6]. Aber auch wo diese Anschauung vertreten wird, mischt sich bisweilen die ältere Ansicht von dem regenspendenden Varuṇa noch hinein, so in dem oben (S. 104) angeführten Spruche Kauś. S. 3, 3, wo die von den Maruts zum Himmel hinaufgeführten Wasser „von Indra befehligt, von Varuṇa angetrieben“ genannt werden.

Oft[7] wird Varuṇa auch um Regen angerufen, gewöhnlich zusammen mit Mitra. Damit hat es wahrscheinlich noch eine ganz besondere Bewandtnis. Für die spätere Zeit steht es fest, daß man

---

[1] *aryamā́ mitró várunaḥ párijmā tvácam pṛñcanty úparasya yónau.* Auch in 4,57,2 sind die *ṛtásya pátayaḥ* offenbar die Ādityas und als Regenspender gedacht, s. oben S. 553.

[2] *divákṣaso agnijihvā́ ṛtāvṛ́dhaḥ . . . dyā́ṃ skabhitvy àpá á cakrur ójasā.*

[3] In den Versen 5 und 6 werden Varuṇa und Mitra mit Namen genannt; *agnijihvā́ḥ* heißen die Ādityas auch 3,54,10.

[4] Die Beziehung auf den Regen wird auch dadurch nahegelegt, daß in dem unmittelbar vorhergehenden Verse 6 von dem regenspendenden Strome die Rede ist.

[5] Mittelbar sind die drei Ādityas auch 2,27,15 als Regenspender hingestellt, wo es von dem von ihnen beschützten Manne heißt: „Beide (Welten), einander zugewandt, machen ihm des Himmels Regen schwellen“ (*ubhé asmai pīpayataḥ samīcī́ divó vṛṣṭím*).

[6] [Vgl. oben S. 104f.]

[7] Sehr altes Konzeptblatt.

das Ausbleiben des Regens einem Vergehen gegen die Wahrheit zuschrieb. (Also auch hier die Macht der Wahrheit in der Natur.) Im Mbh. wird z. B. im Eingang zu der bekannten Geschichte von Ṛṣyaśṛṅga erzählt, daß der Regen ausbleibt, weil der König einen Brahmanen betrogen hatte (*mithyā kṛtam*).

Wir sehen immer mehr, daß die Anschauungen des indischen Mittelalters schon in vedischer Zeit herrschten. Wahrscheinlich schrieb man schon damals die Dürre der gleichen Ursache zu wie später. Dann ist es völlig begreiflich, warum gerade Varuṇa, der beleidigte Gott, um Regen angefleht wird.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

STELLENVERZEICHNIS

Ṛg- und Atharvaveda gehen voraus; alle anderen indischen Texte folgen in alphabetischer Reihenfolge, abgekürzt wie im Abkürzungsverzeichnis; den Beschluß bilden Awesta und Homer.

1, 1, 6 506. 641
8 402
2 217
7 675
8 450. 555. 567
9 55
3 217
2 437
5f. 649
6, 1 68. 70
9 66
7, 2 452
3 532
8, 7 54. 101
10, 8 265. 295
11, 1 101
2 65
4 331
6 129
12, 6 331
13, 2 216
3 348
6 555
14, 6 453f.
7 555
9 66
10 343
12 595
15, 2 189
18, 6 479
7 460
19, 6 66. 76
7 190
9 219. 343
20, 2 452. 454
4 545. 636. 640
6 452. 544
21, 6 19. 505f.
22, 1 370
3 347. 370. 374
13 346f. 351
14 230. 351. 607
23 217
4 675
5 402. 553. 555. 568. 619
8 189
10—12 189
12 456
16 352. 358
17 295. 352
18 352
22 417
24, 7 675
12 629
13 676
25, 2 455
6 172
7 303
10 9. 50. 675. 711
11 676
12 675
18 317
26, 10 631
27, 4 441
6 137. 256
28, 7 230
8 344
29, 1 637
30, 3 101
31, 13 438
18 325. 557. 559
32 183
1 171
2 102. 168. 170. 177
3 695f.
4 184. 194
6 561

1,	32, 8	167
	9	183. 200
	10	168. 196
	11	167. 170. 196
	12	152. 168. 181. 183
	13	18ff.
	14	685
	33, 15	564
	34, 2	87. 369
	3	346f. 370
	5	87
	8	57. 73
	9	87. 89
	10	369. 425
	12	87
	35, 4	316
	5	60
	6	59
	8	61. 63. 91f. 152
	36, 2	561
	11	449
	19	449. 624
	37, 4	650
	7	190
	9	562
	38, 7	639
	39, 5	190. 335
	41, 4	483
	6	151
	42, 1	626
	43, 9	231f. 234. 599
	44, 2	459
	6	348
	10	425
	12	138
	14	555. 568
	45, 7	217
	9	561
	46, 2	140
	3	52. 88. 191
	7	149. 465f.
	8	150f.
	9	150f. 426
	11	466. 468
	13	151. 453
	14	437f.
	47, 1	555
	2	87. 650
	3	555
	4	346f. 370
	5	555
	8	86
	9	349
	48, 3	107f.
	7	108
	10	316
	16	347
	49, 1	66
	4	67. 70. 73
	50, 1	689
	4	67. 70. 72
	5	258
	8	688
	9	452. 688
	51, 4	170. 183. 194
	10	452
	11	693
	52, 2	167. 200
	3	392
	4	103. 109
	5	199
	6	167f. 183
	7	558
	8	172. 183. 194f.
	10	170. 182
	13	639
	14	145. 199
	15	82. 394
	53, 8	237
	54, 6	129
	7	120
	10	167. 172. 177
	11	565
	55, 2	103
	6	168. 185
	7	316
	56, 1	452
	2	108f.
	3	81
	4	259. 565
	5	133. 168. 185
	6	168. 185
	57, 6	167f. 171
	58, 1	466. 561
	2	197
	60, 1f.	611
	3	348
	61, 10	182. 238
	11	129. 144
	62	287
	2	287. 518
	3	287. 336f. 529
	4	170. 287. 336f. 511. 518. 529. 572.
	5	120. 318. 336f. 530. 536

1, 62, 6 284f. 333. 335f. 339
7 257. 337. 518
8 224. 337. 632
9 337
11 337
63, 8 147
64, 1 351
2 457
5 392
6 351. 385. 392. 618
11 190. 335. 561
65, 1—4 589f.
6 136. 146
10 624
66, 9f. 136
67, 3 24
3f. 448
5 24. 572. 636
7 448. 473. 475
8 448
68, 3f. 448
4 433. 448
5 450
5f. 433
9f. 74
69, 2 604
70, 7 625
9 401
71, 2 20. 513. 517. 532. 572
3 477. 511. 513
6 562
7 103. 152
72, 6 522f.
8 141. 165. 387. 436. 512
73, 1 562
2 548
6 164f. 616
7 164f.
8 165
74, 5 631
75, 5 581
77, 1 455. 547
2 547
5 547
78, 5 348. 464
79, 2 115. 313. 466
3 120f. 466f. 617f. 719
4 631
80, 1—16 251
1 558f.
2 254
4 169. 199
7 180
8 685
12 82. 182
14 197
81, 5 69
82, 4 316
6 21. 451
83, 1 131
4f. 520
84, 3 21. 451
4 600
10 248. 250f.
11 250f.
12 250
16 455
85, 7 75
9 82. 168
10 171
11 155. 385
86, 4f. 310
87, 2 333—5. 352. 377. 381
4 638
88, 1 191
4 386
89, 4 344
90, 1 467
2 676
6 149. 339f. 348. 479f.
7f. 348
91, 1 467
2 203
5 239
7 245. 480
11 557. 559
21 265
22 318
92, 4 318
6 134. 151
7f. 595
10 562
11 563
12 136. 570
16 316
93, 5 70
6 332. 557
9 437
94, 7 318f.
10 454

1,	94, 16	143
	95, 4	604
	96, 1	561
	97, 8	135
	98, 3	506. 640f.
	99, 1	136
	100, 13	265. 455
	18	265
	101, 9	649
	102, 8	57. 68
	103, 2	186. 192
	3	561
	7	177
	104, 3	179. 335
	3—5	694
	4	335
	105	576
	1	577f.
	2	578
	3	577f.
	4	576
	5	68. 416. 576f.
	6	576f.
	8f.	576
	11	577
	12	15. 24. 465. 550. 571. 576f. 641
	15	423
	17	576
	18	576. 578
	106, 3	555. 568
	108, 7—12	61
	9f.	61
	11	190
	109, 6	145
	112, 1	137
	9	138f.
	11	329. 381
	20	439
	21	342
	113, 4	325
	12	570. 625
	13	570
	114, 8	455
	115, 1	215. 317
	116, 1	115
	2	89
	3	110. 114
	4f.	107. 110
	9	155. 342
	12	478
	18	86
	117, 1	349
	2	86
	8	618
	11	557
	14	86
	22	478
	118, 1	86f.
	2	87
	4f.	86
	10	316
	11	86
	119, 1	86. 316
	4	86. 452
	9	342. 478
	121, 4	85. 513
	6	258. 266
	8	387
	11	167
	13	685
	14	596
	122, 6	129
	9	417. 552
	123, 2	224
	8—10	570
	9	211
	13	457
	124, 2	563. 570
	3	464f. 468. 571
	125, 4	108. 148. 241. 248
	5	75. 148
	126, 1	128
	127, 4	237
	128, 2	463
	129, 5	237
	130, 2	377
	3	172
	5	102
	131, 6	429
	132, 3	515f.
	4	455
	133, 1	418. 422
	5	82
	6	685
	134, 1	217
	4	594
	6	217
	135	217
	1	217
	2	375
	4	218
	9	191
	136	217
	1	711
	2	54. 458

1, 136,	3	716
	4	546
	6	459
137,	1	55
	2	623
139,	2	416. 619
	4	74
140,	5	197
	6	699
	8	432
141,	1	23. 337. 434f.
	9	716
	11	434f.
	13	455
142,	3	346f. 370
	6	555
	7	631
143,	3	146
	7	438. 440f. 442
144,	2	591. 616
	7	624
145,	1	214
	5	429. 638
146,	1	69. 691
	2	391
	4	139
147,	1	421. 427
	2	429
149,	4	68
151,	2	432
	3	432
	4	432. 546. 580
	6	431f.
	8	546
	9	145
152,	1	14. 415. 433
	2	635
	3	416
	6	395
	7	117. 395
153,	1	711
	2	424
	3	424f. 513
154,	1	214
	2	190
	3	190. 214
	4	341. 698
	5	341. 384
	6	214
155,	1	190
	2	455
	3	66. 622
	4	214
156,	3	625
	5	583
157,	2	316
	3	86f. 316. 369
	4	347. 370
159,	1	555
	4	112
160,	1	548
161,	1	544
	5	525
	9	544
	14	9. 51. 124. 625. 710
162,	21	89
163,	4	52
	5	402. 553
164,	2	309. 528. 689f.
	3	528. 690
	6	58
	7	303—5. 311f.
	8	583f.
	9	61
	10	58. 587
	11	571
	12	690
	14	216
	17f.	111
	25	138. 464. 572
	26	362
	27	362f. 372
	28	362f. 372. 481
	29	362f. 368
	30	705
	31	613
	33	683
	34	703
	35	611. 683. 703
	36	683
	37	627ff.
	41	113. 252. 707
	42	92. 284. 292f.
	47	25. 311f. 593
	50	75
	51	313
165,	8	195
	13	437
166,	2	341
	3	457
	5	190. 335
	10	536
167,	7	636
168,	2	457
	6	191

1, 168, 8 115
169, 4 346. 431
5 483
172, 2 456
173, 8 271
174 693
1 637
2 134. 693
4 394. 693
7f. 693
9 129. 134. 693
177, 2 316. 451
3 316. 344
179, 2 447
180, 1 86. 370
2 369
3 514
181, 2 86f.
3 316
4—6 87
8 116
182, 2 369
5 110. 191
183, 1 87. 191
6 134. 151
184, 3 52. 88
6 151
185, 1 81
5 632
6 566. 632
10 422. 506
11 640
186, 4 393
5 144
7 452
187, 2 349
188, 2 347. 480. 483
5 430
189, 6 624
190, 2—4 428f.
7 103. 108
191, 9 91
2, 1, 1 52
2 480
3 214
4 52
16 595
2, 1 400f. 559
3 169
4 258
3, 2 57
6 393
4, 6 704
5, 1 604
2 692
6, 5 118
7, 3 200
9, 5 111
10, 4 562
11 174
2 22. 167f. 558
5 167f. 170. 177
7—10 172ff.
9 138f. 167f.
10 180. 200
12 446
14 218
17 696
18 185
12, 2 127. 187
3 152. 168. 187
5 638
7 176. 185. 194
11 200. 608
12 152. 168. 608. 691
14 559
15 638
13, 5 184
7 197
10 59. 64
12 130
14, 2 167
3 151
15, 1 637. 695f.
3 168. 186
5 129. 134
6 129f.
8 172. 529
16, 3 98. 191
5 376
7 388. 429
17, 1 530
3 102. 559
5 127. 168. 186f. 590
18, 3 452
19, 2 167. 193. 694
3 102. 193
7 713
20, 4 214
21, 4 193
22, 1 637. 695—7
2f. 637
4 168. 535
23, 3 457. 515
9 556
11 638

2, 23, 14 237
15 625
17 417. 581
18 172. 193
24, 1 423
2 172
2—7 387
3 20. 517. 532. 534. 650
4 339. 387. 534
7 416. 552
8 480. 515
12 640
14 640
15 562
25, 3 136. 455
4 118. 148. 340
5 148
27, 1 8
4 547
8 58. 402. 569
9 68
12 553
15 116. 719
28, 4 143. 146. 402. 465. 570
5 474f.
6 546
29, 4 427f.
30, 1 146. 508
3 169. 180
31, 1 191
32, 1 478. 480
33, 14 139
15 455
34, 1 200. 530
4 457
5 704
7 479
10 392
11 85
13 198. 594
35, 8 547
10 365
14 114. 146
36, 4 343
6 343
37, 2 343
5 347
38, 8 50. 190f. 711
39, 2 370
7 238
40, 3 453. 690
4 216. 702
5 690
41 217
4 555
5 55
6 711. 716
15 189
18 550
42, 1 468
3, 1, 2 557
3 26. 154. 590
4 154. 590
6 154. 632. 682
7f. 353
9 258. 390
11 26. 590
12f. 590
2, 1 555
8 459
12 75
13 547
14 67
3, 2 208
4 597
6 682
4, 2 347
5 430
7 421
10 638
5, 2 435
3 430. 438. 444
4 145
5 302—5. 614
6 304. 614. 680f.
10 73f.
6, 2 691
6 454. 688
8 66. 691
9 691
10 548. 624
7, 1 296. 682
2 593
4 597
7 303. 305
8 421
8, 2 437
9, 6 425
10, 2 402
9 561
12, 7 462
9 69
13, 2 547
6 565

3,	**14,**	**1**	**554. 638**
		2	**547**
		6	**637**
	16,	**2**	**565**
	20,	**2**	**624**
		4	**547**
	22,	**3**	**66. 112. 294. 312**
	23,	**1**	**331**
	26,	**1**	**639f.**
		4	**190**
		9	**384. 388**
	27,	**10**	**561**
		11	**460f.**
	28		**394**
	29,	**13**	**246. 390**
		14	**390**
		15	**626. 651**
	30,	**4**	**187**
		6	**641**
		9	**186. 192**
	31,	**1**	**512**
		4	**528**
		5	**465. 510f. 555**
		6	**531**
		9	**511. 528**
		10	**323. 528. 620f.**
		11	**517. 520. 529. 531**
		12	**632**
		13	**556**
		15	**532**
		16	**168**
		21	**510**
	32,	**1—3**	**218**
		6	**167f.**
		8	**114. 193**
		9	**637**
		11	**167**
		15	**377**
		16	**130**
	33,	**2**	**104. 168**
		3	**130. 144. 154**
		4	**154. 176**
		5	**130. 144. 550**
		6	**149. 167. 170. 176f.**
		7	**170**
		9	**130. 144**
		12	**149**
		13	**19. 550**
	34,	**1**	**529. 560**
		4	**265. 532**
		8	**114. 186. 192. 265**
	35,	**4**	**451**
		8	**190**
		9f.	**219**
	36,	**3**	**22. 559**
		6	**102**
		7	**103. 146**
	38,	**4**	**589**
		7	**525**
	39,	**2**	**611**
		5	**532. 638**
		6	**168. 346**
	40,	**5**	**203**
		6	**344**
	41,	**3**	**649f.**
		9	**689**
	43,	**3**	**560**
	44,	**2**	**193. 325**
		3	**193**
		4	**67**
	45,	**3**	**99. 119**
		5	**562**
	46,	**4**	**103**
	47,	**1**	**344**
	48,	**2**	**190**
	49,	**4**	**143. 193**
	51,	**5**	**60**
	52,	**4—6**	**218**
	53,	**1**	**316**
		8	**547**
		9	**130. 144. 177**
		10	**343**
		12f.	**648**
	54,	**3**	**506. 641**
		4	**519. 548. 551. 608**
		6	**607f.**
		7	**632**
		10	**719**
		12	**549**
		13	**625**
		14	**85. 631**
		15	**104**
		16	**526**
		20	**189**
		21	**340**
	55,	**3**	**422**
		7	**692**
		12	**607. 611f. 618**
		13	**617f.**
		14	**607, 611f. 617f.**
	56,	**2**	**58. 587ff.**
		3	**589**
		5	**550. 692**
		8	**68. 547**
	57		**621**

3, 57, 2 393
5 348
6 189. 200
58, 1 621
2 453
3 86
8 625—7
59, 1 38. 624
60, 2 544
61, 2 596
5 73. 550
6 549f.
7 596f.
62, 13 25. 208. 224. 604
15 224
16 341. 352. 675. 715
17 560
18 555. 599
4, 1, 2 546
11 169. 590. 705
12 590
13 515
15 20. 522
16 20. 521f.
17 418
2, 1 547
3 208. 454. 636
14 514f.
15 520
16 110. 427. 514f.
17 520
19 24. 550. 570
3, 3 344. 429
4 429f. 443
5—8 622f.
7 214
8 623
9 533f.
10 390. 533f. 709
11 20. 390. 510. 520. 532ff.
12 342. 533f.
4, 8 330
5, 3 82. 522f.
7 305f.
8 304. 516
9 612f.
11 422
6, 5 348. 546f.
8 246
9 454. 688
7, 3 547
4 310
7 393. 395. 547. 592
8, 3 479f.
10, 2 459
4 197
7 547
8 393. 395
11, 2f. 547
5 348
12, 1 394
6 252
13, 3 632. 689
5 74
14, 2 215
4 344
15, 6 203
16, 4 518. 532
6 517
7 167f. 297
8 530
10 429
14 259
21 147
17, 1 168
2 197
3 171
7 167
12 115
14 169
16 377. 381
18, 5 551f.
6 170. 551f.
7 168. 551f.
13 344
19, 1 90
2 90. 167. 176
3 90. 167. 177
4 89f. 171
5 90. 167f. 171. 200. 536
6 130. 144. 536
7 535f. 554
8 133. 152. 167f. 536
20, 4 344. 709
6 381
21, 3 25. 396. 398f. 586
8 172
10 637
22, 3f. 197
8 137
23, 4 437. 444
8 418. 433. 588. 601
9 418. 588. 601
10 418. 425. 438. 514.

4, 23, 10 588. 601
24, 1 625
26, 2 176. 198
5 343
6 206
27, 3 206
5 218
28, 1 152. 194f.
30, 7 200
12 129. 144
17 129
31, 1 565
2 638
33, 6 641
11 427f.
34, 3f. 219
6 625
7 218f.
8 144. 218
10 219
11 218
35, 1 625
2f. 544
4 343
6 219
7 218
8 625
9 219
36 219
1 219
37, 4 219. 625
38, 2 86
5 86
7 549
10 295. 347
39, 3 623
40, 2 638
3 86
5 301. 412. 619. 622. 624
41, 4 402
42, 4 15. 25. 402. 546. 569. 586
7 167f.
43, 2 86
4f. 369
6 86. 139
44, 1 370
2 88
3 438
4 343. 349
45, 1 369f.
2 86. 318. 370
3 349. 369
4 343. 349. 370
5 349. 370
6 370
46 217
1 217. 343
47 217
1 217
3 438
48, 4 453
49, 1 438
50, 1 450. 572
3 450. 512
4 572
5 518. 572
8 148
51 627
2 325
5 451. 596
7 627
8 25. 594
52, 2 370. 549
3 370
6 318
7 215
53, 2 143
3 59
5 59f. 68f.
54, 4 191
5 188—91
6 143
55, 1 585
2 554
3 143
6 109f.
56, 2 417. 548
6f. 548
57, 2 340. 351. 354. 553. 719
3 60. 340. 354
5 354
7 354
8 352. 354
58, 1 269. 299. 352
5 269
7 137
11 269f.
5, 1, 1 75
6 331. 547
7 569. 572
2, 1 631
6 648
8 455

5,	2,	9	699
		11	295
	3,	1	12. 52
		2	38
		3	527
		9	429. 444
	4,	9	136
	5,	6	561f. 631
		10	527
	7,	3	458
	8,	1	482. 561
	11,	5	131. 348. 464
	12		442—446
		1	443
		2	420. 443. 473f.
		3	444. 480
		4	445
		5	418
		5f.	446
	13,	6	423
	14,	4	184
	15,	1	554
		2	587. 589. 600f.
	17,	2	75
	18,	4	399
	19,	4	621
	20,	4	633
	21,	4	592
	23,	1	310
		2	638
	25,	1	547
		2	348
		7	426
	26,	1	348
		2f.	524
	27,	4	479
		5	709
	29,	1	68
		2	168
		3	180. 185. 513
		4	180—2. 185
		5	191
		7	694. 697f.
		8	694
		12	530
		15	650f.
	30,	5	199
		6	167. 530
		8	81
		15	360f.
	31,	1	512
		3	318
		6	185. 195
		8	129. 134
		10	559
	32,	1	167f. 171. 200. 387
		2	167. 171. 199ff. 387. 393
		3	180. 200f.
		4	200f. 556
		5	200f. 315
		6	194. 200f.
		7f.	200f.
	33,	2	452
		3	21. 452
		7	344
	34,	1	649
		2	82
		3	391
		9	148
	36,	1	444
		2	190
		3	565
		5	316
	37,	2	138
		3	108
	39,	5	557. 649
	40		543
		1—4	543
		5—9	541ff.
		6	648
	41,	1	480. 585f.
		6	447
		7	632
	43,	2	348
		3	217
		4	190
		5	316
		6	554
		7	361. 363. 481
		8	361
		10	525. 527
		11	190
		15	440
	44,	1	264
		2	91. 418
		4	555
		6	125
		9	103
	45		297f. 325—332. 385
		1—3	325—9
		2	332
		3	172. 517
		4f.	326—9
		6	327. 329f. 516

5,	45,	7	328. 464f. 483. 520. 531. 640
		8	385. 387. 464f. 531
		9	329—31. 688
		10	297. 330—2. 605. 689
		11	297. 328. 330f.
	47,	3	296. 310
	49,	4	149
	51,	2	219. 554f.
		5—7	217
		7	146
		15	137
	52,	1	427
		3	457
		9	190. 335
		12	386
		13	554
	53,	4	456
		6	380
		7	147
		9	128
		10	148
	54,	1	190
		2	561f.
		3	190
		5	171
		8	189. 335. 341. 385
		10	396. 401. 715
		12	75. 482
		13	562
	55,	1	562
		5	104
		7	334
	56,	1	66
		3	455
		4	190. 335. 457
		5	457
		8	108
	57,	1	386
		2	456
		3	335
		5	427. 527
		8	331. 482. 554. 641
	58,	2	457
		3	331
	59,	1	423
		3	569
		5	298. 556
		6	562
		7	189. 191. 335
		8	381
	60,	2f.	190. 335
		6	60f.
		8	427
	61,	14	625
	62,	1	593f.
		2	690
		3	148. 341. 716
		4	147f. 341. 352. 716
		5	675
		7	340. 352. 716
		8	619
		9	716
	63		715—18
		1	55. 340. 352
		3	115. 117
		4	115. 298. 341. 352. 597
		5	118. 352. 617
		6	117
		7	15. 402. 569. 676
	64,	1	399
		7	227
	65,	1	437
		2	546. 555
	66,	1	402. 675
		4	675
		5	506f. 580
		6	507
	67,	2	711
		4	450. 547. 638. 716
	68,	1	580
		2	711
		4	417
		5	117. 716
	69,	1	59. 68
		2	147. 341. 589
		4	66
	70,	2	716
		4	675
	73,	5	86. 139
		7	88
		8	134. 361. 369
		9	639
	74,	4	426
		9	86. 369
	75,	1	316. 369
		4	88. 682
		5	86
		6	86. 453
	76,	1	361
		4	190
	77,	1	370
		3	353. 369

5, 78, 1 191
8 107. 124
80, 1 549. 566
4 464f. 468. 571
81, 1 461
2 75
4 60. 68
83, 1 212. 463
3 104. 717
4 308
5 212
6 116. 200
7 121
8 381
10 212
84, 3 115f.
85, 2 190. 556
3 342. 715
4 715
6 104
87, 1 190
4 565
6, 1, 7 67
3, 1 432f. 625
4, 6 329
8 461
6, 2 67
7 562
7, 1 624
2 459
7 69
8 165
2 74
4 165. 591
10, 4 58
11, 3 349
12, 1 547
3 237
13, 1 116
2 581
3 624
15, 4 400f.
13 547
14 438
18 555
16, 9 68
30 633
35 603
36 286
37 561
46 463
17, 3 147. 533
5 533
7 631
10 82. 182
11 694f. 697
12 102. 129. 167f.
19, 5 103. 146
10 111
20, 2 167
3 343. 560
9 452
12 129. 134
21, 1 214
3 192
6 649
11 447
22, 2 190
23, 5f. 558
24, 7 22. 560
26, 4 564
30, 3 176. 186f. 590
4 102. 167f. 176. 184. 638f.
5 171. 184. 194
32, 2 533
35, 4 147
36, 3 103. 108. 146
37, 1 549
38, 2 182
39, 2 511. 513. 515. 529. 531. 706
3 513. 706
4 451. 515. 706
41, 2 54
44, 8 468
12 115
19 316
21 144
22 561. 705f.
23 69. 203. 705f.
24 266. 388. 691. 705f. 710
45, 4 649
7 649
10 637
19 649
46, 13 108
47, 2 694. 706
3 58. 64. 706
4 59. 693. 706
5 59. 706
23 377. 381
30 197
48, 5 561. 624
9 459

6, 49, 2 632
5 453f.
7 476
11 331
12 74
15 402. 553. 582
50, 2 447. 626
7 297
12 147
13 98. 100
14 100. 555. 567
51, 1 619f.
2 324, 418
3 402. 553
8 463
9 459. 598. 675
10 554. 598. 627
15 189
52, 2 650f.
4 144
6 340
9 232
10 555. 567
17 463
53, 1 460
54, 3 377. 381
55, 1 459. 626
57, 4 177. 237
58, 1 114
2 460
3 114
59, 4 555
60, 15 343
61, 7 140
9 550
12 682
62, 1 394
3f. 86
6 86
11 325
63, 6 86. 191
7 86
8 369
64, 4 91
65, 5 20. 91. 517. 650
67, 4 634
6 55. 60. 309
8 435. 711
10 636
68, 2 569
5 552
8 136
69, 6f. 101
70, 1 230. 353. 560
2 230. 353. 425
4 352. 469. 560
5 341. 347. 352
72, 1f. 191f.
3 99. 167f. 191f. 195
73, 1 549. 630
3 517
74, 1 235
75, 10 555
16 648
19 648
7, 1, 19 547
2, 5 430
6 393
3, 1 547. 711
5, 2 144. 177
5 459
6, 3 565
7 111
7, 4 348. 546f.
6 430
10, 5 636
11, 5 188
15, 2 331
11 631
16, 6 435
8 617
17, 1 562
5 640
7 214
18, 6 134
10 238
19, 11 560
20, 6 625
21, 1 429
3 167
5 583
9 565
22, 4 429
7 558f.
23 425
3 649
4f. 425
24, 2 344
29, 1 214
31, 9 212
10 556
32, 2 343
5 214
33, 3 128
7 367. 693
8 107

7, 34, 1 121
2—7 121f.
8 420. 430
10 51. 711
17 482
24 54
35, 2 641
8 92. 144
9 427
12 641
13 100
14 650f.
15 554
36, 1 607. 610f. 613
2 651
3 393. 395
5 477
6 140. 153
9 562. 622
37, 1 708
6 429
38, 2 423
6 214
8 554
39, 1 439
7 546
40, 4 553
43, 4 473. 475
44, 5 462. 464
47, 1 352
2 342
4 295f.
49, 1 113. 131. 165f. 176
2 103
3 9. 35. 50. 55. 342. 418. 711
4 50
53, 2 607f.
55, 2 230. 233
56, 9 456
12 453
17 456
57, 1 385
6 525. 527
58, 1 75
3 562
59, 6 343
8 455
60, 2 418
3 688
4 297. 605. 688.
5 598
61, 1 459
2 552. 675
5 676
6 459
62, 3 546
5 715
63, 2 689f.
64, 2 51. 116. 402. 553. 581. 716
4 715
65, 1 675
2 715
3 136. 416. 461. 465
4 118. 715f.
66, 2 626. 675
5 716
10 555
12 402. 416. 459. 568
13 402. 416. 547. 555. 568. 625f.
14 337. 689
15 689
19 555
67, 3 316
4 86. 344. 369
7 369
68, 1 86
3 214
4 344
69, 1 86
2 87. 453
3 86. 139
4 139
7 86
70, 2 99. 452
3 151. 190
5 650
71, 2 369. 585
3 86. 316. 451
4 87. 316
73, 1 134. 151
74, 2 316. 343. 349
4 86
75, 1 318. 570
3 215
76, 2 315
4 519. 552. 636. 640
78, 1 316
79, 4 172
82, 3 431
10 555
83, 4 648
84, 2 676
85, 4 429

7,	86,	1	74
		3	455
		6	36
	87,	1	53. 296. 480. 570
		2	56
		3	552
		4	522
		5	53. 58. 321. 589
		6	51. 56. 139
	88,	1	315—321
		2	315—321. 324. 331
		3	51. 112. 298. 315—321
		4	52. 315—321
		5	54. 315—321
	90,	4	110. 534
		5	636
	91,	3	563
		5	218
	92,	1	217
		2	219. 238
	93,	2	556
	94,	1	115
		2	437
		12	119
	95,	1	130
		2	104. 130. 351. 358
		4	214
		6	441
	96,	1	358
		2	356ff.
		5	353. 359
	97,	8	632
	99,	2	74f. 91
		3	123. 127
	100,	1	214
		3	526
	101,	1	212. 339. 392. 683. 692f.
		2	212. 692
		4	57. 382f. 692
		5	212
		6	19. 506. 635
	103,	1	363f.
		2	118
		6	525
		8	363
		9	363f.
	104		419f.
		1	557
		4	557
		7	419
		8	419. 635
		11	57
		12	419. 636
		13	419
		14	413. 420. 455
		15	658
		17f.	557
		20	420
		24	420
8,	1,	3	558f.
		15	564
		18	66
		24	451
		26	218
2,		7	383
		8	382. 693
		19	455
		27	451
		36	637
		42	561
3,		4	101. 636
		6	193
		7	218
		8	695f.
		10	102. 132. 237
		12	397
		13f.	480f.
		15	348. 464
		20	169. 191. 196. 319
4,		2	398
		4	198
		5	631
		7	427
		8	343
		10	198
5,		2	453
		7	86
		8	69
		11	343. 349
		19	369
		20	149. 369
		21	149
		22	86. 191
		33	86
		35	86
6,		1	198. 442
		2	442. 625
		4	103. 146
		7	475f.
		8	473. 475f.
		10	479
		13	102. 168
		15	60

8, 6, 16 167. 237
17 170
19 618
28 322—5. 333f. 398
29 322—5
30 322—5. 620f.
35 103. 146
39 396. 398
41 323
43 353. 464
46f. 322
48 85
7, 1 190
2 190. 334
4f. 190
9 437
10 386. 618. 698
12 189
14 190. 334
16 385. 618
17 426
20f. 426f.
22ff. 426
23 171
25 456
28 535
34 190
35 191. 562
8, 1 343. 349
3 343. 697
4 343. 349
7 66
11 348. 464
23 466
9, 4 361
7 362
18 260
10, 1 66. 112
2 346f.
4 343. 349
6 191
11, 2 459
12, 2 102. 135. 397f.
3 132. 237. 464f.
5 100
6 117. 198
8 694
13—15 450
16 695f.
17 112
24 60
26 167
30 192
13, 2 202
9 565
18 565. 695
26 453
33 437
14, 7 69. 133
9 70
13 178
15, 13 254
16, 2 103
17, 2 451
18, 2 563
6 565
12 716
19, 1 400f.
12 631
34 716
35 442. 460. 480
20, 3 455
4 456
5 190
8 377. 381
12 456
21 90
24 135. 457
25 98. 128
22, 5 87
7 466. 468
9 377. 381
17 369
23, 8 552
9 482. 547
19 140
30 546. 675
24, 13 343
16 565
20 352
27 152
25, 1 546. 675
2 675
3 547
4 432. 546. 580
5 625f. 675
7 55. 546
8 546. 675
12 137. 143
14 143
26, 6 369
17 112
18 140
21 553. 633
25 218
27, 19 476. 506

8, 27, 20 476. 483. 506
21f. 476
29, 7 214. 698
9 55. 711
31, 13 462
32, 2 535
3 178
17 651
20 564
22 72
25 129. 168. 170
26 177. 180
27 650
33, 10 639
12 253
13 343
34, 5 218
13 112. 190
35, 7f. 191
9 86. 191
22 316. 343. 349
40, 5 149. 155
8 195
10 265. 295
11 295
41 711—714
2 51. 154. 274
4 51. 91. 156
5 522
7 51
8 74
9 51. 58. 154
42, 2 711
43, 16 561
28 561
44, 11 561
16 83
17 524
23 641
25 103. 108. 146
26 331
27 459
45, 14 85
24 694f. 697
26 696
27 639
29 564
30 172
39 452
46, 2 637
18 190f.
28 356
48, 1 344
9 203
13 266
15 203. 264
49, 2 189
51, 1 697
4 304. 684
8 193
10 353. 464
52, 1 697
7 172. 521. 527
9 434. 650
53, 3 344
55, 5 682
58, 3 87
59, 3 354. 638. 681. 683f.
4 147. 244. 589. 681—3. 688
5 637. 682—684
60, 3 554
5 633
11 561
13 631. 699
61, 6 388
62, 1 562
12 635. 639
63, 2 682
4 565
64, 5 172
65, 2 275. 396—8. 401
3 396
8 343
68, 5 565
69, 3 68. 72. 251
6 333f. 336f. 346
10—12 53
70, 3 565
4 60. 197
10 481f.
72, 8 380
10 342
13—15 230—4
14f. 679
73, 1 479
4 86. 191
16 549
74, 14 86
15 129
75, 3 547
76, 2 192
3 168. 192. 297
4 192. 194
12 449. 478

8, 77, 4 694
10 696
11 564
78, 7 239
79, 6 482
82, 4 68. 70
9 213
83, 3 459
9 189
84, 5 631
85, 1—9 349
7 89
8 87
86, 5 569
87, 1 344
5 86
89, 1 555
3 184. 650
4 173. 184. 194
5 185
7 192. 361
90, 2 625. 637
3 649f.
92, 4 229
14 625
15 109
18 637
21 565. 695
22 54. 103. 146
93, 14 180
25—27 70
94, 5 710
9 69. 71
12 190. 335
95, 3 254
5 421. 434
96, 1 129. 152
7 182
12 463
13 334
14 333f.
15 334. 336
17 167f.
97, 5 66. 112
8 344
14f. 20. 506
98, 2 192
3 66
5 637
8 344. 559
9 451f.
99, 7 564
100, 1 221
2 221. 344
3 566. 636. 639
4 22. 566f.
5 566f.
8 206
10 284
12 168
101, 5 440
102, 1 331
103, 2 75
6 219
8 547
12 455
14 398f.
9, 1, 2 222
7 246
2, 1 221
3 341
4 255
5 206. 271
6 260
9 238
3, 3 482
6 228. 239
7f. 213. 239
4, 2 265
5, 2 216. 699
4 207. 215
7, 1 600f.
2 238
3 223. 605. 638
4 265
7 219. 222
8, 2 222
3 604
8 117
9 263
9, 2 245
3 245f. 260. 555
4—8 245
9 265
10, 1 108
5 267. 704
6 441
9 258. 267
11, 1 207
2 343
12, 1 599. 706f.
2 706f.
3 251f. 255. 706f.
4 204f. 706f.
5 706f.
6 376. 706f.

9,	12,	8	209. 258
	13,	1	219. 222
		9	259. 602
	14,	1	256
	15,	1	216. 221. 244
		2	203. 208
		4	699
		5	215. 244
	16,	1	216
		2	227
		3	228
		4	222
	17,	1	146
		5	68. 213. 273
		8	224. 605. 623
	18,	1	190
		2	204
		6	260
	19,	4	246f.
		5	247—50
	20,	6	228
	21,	1	263
		3	224. 256
		5	567
	22,	4—6	210. 240. 273f.
	23,	2	262
		4	262. 376. 378
	24,	1	226
		2	221
		7	344
	25,	2	219. 222
		4	208. 254. 702
		5	221
		6	604
	26,	2	143. 206
		3	211
		5	211. 229. 246
		6	557
	27,	2	219. 264
		3	205. 232
		5	260
		6	214
	28,	4	246
		5	261
	29,	2	267
		3	270
	30,	5	226
	31		249
		2	204
		3	240
		5	249. 352
	32,	2	262
		3	433
		4	603f.
		6	479
	33,	1	256
		2	473f.
		3	219. 240
		4	631
		5	212. 246. 631. 633
		6	96
	34,	2	219
		5	606
	35,	6	107
	36,	2	376. 378
		3	266
		4	482
		6	212
	37,	3	69. 210
		4	262
	38,	2	262
		3	216
		5	203. 212. 246. 257
	39,	1	208
		2	117
		4	203. 256
		6	602
	40,	2	212. 221. 223
	41,	5	258
	42,	1	69. 262. 294. 297
		2	702
		4	266
		5	207. 555. 702
	44,	1	207
		2	209f.
		5	565
	45,	2	208
	46,	1	556
		2	219. 222
	48,	1	202
		3	207
		4	214. 402
	49,	1	118
	50,	1	138. 256
		4	604
	51,	2	205
		5	209
	52,	1	205
	53,	4	253
	54,	2	153. 243. 258. 266. 698
		3	258. 266
	55,	2	204
	56,	1	581f.
	57,	1	117
	59,	4	246. 262

9, 61, 7 205. 242
8 219. 222. 261
10 204. 246
13 236f.
14f. 237
15 270
16 266
22 167. 237
23 557
25 221
62, 1 538
4 190. 226
5 226
13f. 214
17 87. 710
27 240
28 117
30 633
63, 4 473f.
5 236
6 213. 236
7 215. 261f. 297
8 215f.
9 216
10 219
13 258
14 473f.
17 253
19—21 236
21 473
22 212. 219. 222. 269
23 268f.
27 702
64, 2 639
5 482
8 114. 254. 270. 702
9 258
11 603f.
12 603
15 221
16 268. 272
17 269. 599
19 216. 269
20 603. 615
22 604
27 268f.
30 259
65, 1 267
2 702
5 702
6 222. 225. 228
11 206. 259
16 214f.
20 219
22f. 705
24 118
25 211
26 225. 228
66, 5 241. 704
6 240f. 248
8 246f. 262
10 108
11 376. 378f.
12 268f. 272. 599
13 255
15 222
18 267
22 258
24 266. 581f.
28 214. 221
30 207
67, 7 221
8 85
9 246. 267
22ff. 704
29 560
32 355. 358
68, 3 228—30. 556
4 228—32. 234
5 274. 625
6 207. 253f. 556
8 235
9 204. 226
69, 2 374
3 484
5 204
7 137
8 232
9 221. 272f. 701
70, 1 207. 248. 250. 439. 566
2 237
3 243. 257
4f. 242. 257
6 275. 396f. 398
7 210. 699
9 222
10 136. 222
71, 2 211
3 226
4 205. 556
5 246. 252f.
6 207. 225. 252
7 708
8 207
9 257. 261

9,	72,	2	222. 246
		3	246
		6	224f. 246. 599
		8	214
	73,	1	234f. 255f. 465. 599. 679f. 708
		2	255f.
		3	52. 268. 711
		4	50. 73. 676
		6	465
		7	470f. 676
		8	402. 470f. 553. 675f.
		9	52. 471
	74,	1	265. 561. 605. 703
		2	267
		3	343. 484
		4	606
		6	285
		7	235
		9	226. 228
	75,	1	261. 316. 526. 691
		2	66. 471
		3	377. 591. 605. 616. 708
		4	260
	76,	1	143. 254
		2	265
		3	115. 222
		4	433. 704
		5	228. 375
	77,	1	377. 616f.
		2	207. 213
		3	536
		4	253
	78,	1	208. 227
		2	205. 256
		3	271
		4	264
	79,	4	204. 226. 232
	80,	1	99. 206. 222. 453
		3	222
		5	137. 227. 256
	81,	1	222. 256
		5	217
	82,	3	190. 212. 229. 556
	83,	2	704
		5	82
	84,	1	209
		2	259. 267
		3	704
		4	204. 222
		5	263. 561. 703
85,		5	222
		7	221
		9	68f. 205. 209. 267
		10	73. 190. 209. 267. 272f.
		11	75. 209. 267. 567
		12	75. 209. 254. 267
86,		1	205. 376
		2	221
		3	263. 332. 376. 378. 380
		6	242. 257
		7	208. 375
		8	206. 209. 272f.
		11	206. 210. 255. 605
		12	255
		13	243
		14	212. 267. 701f.
		15	202. 702
		16	221
		18	148
		19	222. 254. 267
		20	219. 376
		21	247f. 250
		22	210. 222. 261
		23	222
		24	207
		25	248. 250. 591
		27	66. 249. 709
		28	703
		29	64. 92. 204. 266. 270
		31	605
		32	244. 261. 469f. 704
		33	244. 467f.
		34	204. 239. 245
		35	245
		36	242. 245f.
		40	227. 239
		41	286
		42	208
		43	238. 239f. 274. 379f.
87,		1	376
		3	20. 522
		5	108
		6	254
		7	699
		8	115
88,		5	253. 256
		6	103. 116. 129. 146. 382f.
89,		1	117

9, 89, 2 212. 254. 272. 465
3 114
4 246. 709
5 285f.
6 384
90, 1 221
2 9. 51. 708. 711
91, 1 223. 246
2 226. 228
3 267. 549. 704
5 187
92, 2 205. 223
3 223
4 241
6 638
93, 1 212
2 211
94, 2 257. 264. 478
5 270
95, 2 467f.
4 52. 190. 268. 713
96, 3 114. 117
5 266
6 549
7 137. 256
10 226
13 227f. 548. 605
14 117. 254
16 108. 219. 249. 526
17 549
18 265f. 273
19 273
20 375. 379
24 225
97, 1 549
5 221
7 549
9 214. 267
11 250
17 117
23 425
24 206. 602
25 219
31 262
32 467f.
33 257. 261
34 433
36 221
37 439
38 259f.
40 271
41 239. 262. 705
43 249
44 269. 388
45 137. 226
47 549
48 548
55 703
58 143
98, 3 212. 249
6 246
7 207
9 190
99, 1 235
3 250
5 208
7 238
100, 3 453
9 204
101, 4 207
6 271
7 257
8 249f.
10 264
12 259. 266
15 266
16 211. 221
102, 1 239. 242. 246. 512
2 242
3 238
4 242. 246
6 555
7 631
8 511—3
103, 2 710
3 375. 379
4 553
104, 2 246f.
105, 2 247
106, 1 221. 263
9 263
11 708
107, 1 227f.
3 239
4 227. 388f. 602f.
5 223. 341. 392
6 347. 370
7 261
9 103
10 223
12. 136. 376
13 253
14 263
15 235. 269. 581
18 227
20 391

9, 107,	22	208. 605
	24	214. 257
	26	227. 376
108,	2	216. 264
	6	534
	7	204. 214. 235
	8	561. 566. 581. 619. 625. 703
	9	383
	10	117
	11	202
	16	54. 103. 146. 222
109,	4	270
	6	143
	8	264
	13	228
	16f.	226
	18	222
	21	227
	22	535
110,	1	215
	3	114. 262. 602
	4	384. 601f.
	5f.	384
	8	202
	11	548
111,	1	254
	2	513f.
113		61. 76
	2	645
	4	14. 421. 641
	9	61. 75f.
10, 1,	4	560
2,	2	547
3,	2	254
	5	237
	7	632
4,	2	67
	7	558. 560
5,	1	100. 303. 305. 386. 390. 613f. 629. 681
	2	612. 613f.
	3	468. 483
	4	469
	7	625. 628f.
6,	2	547
7,	4	109. 547
8,	1	591
	2	90. 455
	3	25. 594ff.
	4	38. 548. 596
	5	13. 402f. 432
10,	2	143
	4	14. 395. 416
12,	1	422. 548
	2	422
	3	58
	4	353. 560
13,	1	232. 461
	3	606f.
	5	463
14,	7	55. 468
	8	56
	16	59. 64. 696f.
15,	1	554
16,	11	555
17,	10	380
18,	4	113
	10	632
19,	8	92
20,	2	391
23,	4	199
24,	6	348
27,	1	418
	21	316
30,	2	296
	8	242. 388f. 705
	9	388f.
	10	242. 556
	11	460f.
	13	354
31,	2	462
	5	462
	11	618
32,	2	68f.
	8	391
34,	12	421
	13	629
35,	8	506. 635
36,	2	548. 550
37,	1	423f.
	2	19. 422. 505f.
38,	1	455
39,	2	431
40,	1	370
	6	211. 342
	9	146
41,	1	87
	2	369f.
42,	2	381
43,	3	562
	7	118. 131
	8	191
	9	617
44,	8	197
45,	2	384. 527. 614

10, 45, 3 390f. 591
5 320
12 304. 320
46, 3 66. 565
4 444
47, 2 96. 99
4 637
5 265
6 554
49, 1 558f.
4 564
6 70
9 133f. 195
10 348
50, 4 559
51, 9 92
53, 10 523
54, 4 526
55, 1f. 526
6 296
56, 7 136
58, 3 81f. 92
4 82. 92
5 99. 101
11 101
59, 8 631
61, 10 421. 460. 516
11 516
14 417
19 628
20 565
62, 2 510. 512. 515
3 515
9 136
63, 3 352
4f. 54
5 556
11 640
64, 2 567
8 237. 684. 687
9 128. 354. 684
15 344
16 436
65, 3 23. 436. 555. 568. 719
4 60. 68. 398
5 172. 719
6 719
7 585. 598. 719
8 230. 351. 353. 607f.
13 100. 143
14 554
66, 1 188. 555
4 580f.
6 548
8 417
10 143
11 100. 143
13 464
67, 1 304. 442. 478. 625
2 421. 522
3 518
4 519
5 119
6 518, 572
7 519f.
8 511. 519. 636
9 557. 559
10 559
12 152
68, 1 115
3 172
4 607. 609
5 115
7 172. 522
9 20
12 115
69, 9 565
70, 2 463
4 189
8 617
72, 6 122
7 298—300
73, 5 180. 424
9 393
11 318
75 128. 132. 684f.
1 684f. 686f.
3 115
5 153. 684
6 684
8 563
76, 7 250. 382
77, 1 116
7 562
78, 2 483
3 455
6 561
79, 4 422
80, 2 597
6 540f.
82, 1 91. 126
5 122. 529. 621
6 122
84, 5 384

10, 85 699f.
1 402. 575. 641
7 377. 381
14 87
20 609
21f. 537
24 607—9
37 342
86, 10 554
87, 11 416. 419
88, 3 114
5 67
6 324
10 324
12 318
14 58
89, 1 69. 145
4 81
7 172
11 100. 145. 565
90, 2 9
16 75
91, 6 52
10 480
92, 1 459
4 581. 675
8 197
14 358
94, 2 220
6 235
9 343
95, 11 394
98, 5 113f. 119
6 113f.
10 117
12 114
99, 1 559
6 562
8 115
100 610
7 635
8 344
10 382. 607. 609f.
11 392. 610
101, 11 384
102, 7 90
104, 4 436
8 132f. 135. 152. 195. 685
9 133. 237
106, 5 633f.
6—8 633
10 342
11 346
108, 1f. 131
4 131. 529
5 465
6 529
7 131
8 529
11 511. 529
109, 1 122. 630
110, 2 216. 463
9 632
10 352
11 567
111, 1 486. 508
2 586. 607. 611. 613
4 530
8 595f.
9 132. 168
10 132f.
112, 1 218. 508
113, 2 695. 697
4 74. 168
6 167
114, 4 299f.
115, 7 482
116, 3 234
4 342. 344
9 136
118, 7 402
119, 9 342
120, 7 111
8 265
121, 1 114
5 74. 76
7 52. 122
9 122
122, 6 439
123, 2f. 605f.
4 139. 540f.
6 75. 606
7 75f.
124 196
3 477f.
5 416
7 199
9 170. 195
126, 8 252
128, 1 92
5 59. 64
129, 3 122f.
130, 2 75
133, 2 168
6 461

10, 134, 1 260
136, 5 97
138, 1 512. 534f.
2 172. 346. 441. 519. 534f. 625
6 71
139, 1 539
2 215. 539
3 539
4—6 537ff.
6 535f.
140, 6 547
142, 7 102
143, 1 440
2 632
5 86
6 384
144, 4 332. 536
147, 4 565
148, 2 168
149, 1 123f. 127. 187
2 123f.
3 123
4 143
151, 4 644
153, 3 133
154 645
1 355. 447
2 447. 644f.
3 447
4 447f. 552. 555. 626. 644f.
5 447. 645
155, 3 138
161, 5 225
168, 3 549. 630
169, 2 525. 644f.
170, 1 343
2 601
4 66
177, 1 300. 613
2 612f.
3 613
178, 3 295
179, 2f. 424
180, 2 190
181, 1 361
3 360. 364
189, 2 73
190, 1 122f. 642. 644f.
2 122f.

Khila 1, 2, 5 89

1, 6, 3 681f.
4, 9, 5 91

AV.

1, 3, 8 99. 119
9, 2 78
4 78
10, 1 647
4 647
11, 1 442. 625
12, 1 456
3 116
13, 1 112
2 456
3 112
14, 4 647
15, 2 384. 523
3 384
19, 4 647f.
23, 4 647
25, 1 49. 366
2 523
3 50. 523
4 49. 366
27, 1 685
34, 1—5 348
4 349
2, 1, 1—5 472
4 629
2, 4 537
3, 4 127
6, 1 72
10, 8 635
12, 1 59
32, 3 647
3, 3, 3 48
4, 2 83
6, 8 647
12, 6 579
13, 2 48
7 550
19, 6 189
21, 1 196
24, 4 384. 388
29, 3 77
4, 1, 4 573f.
2, 6 554
6, 2 145. 152
8, 5 686
9, 8 90
10, 2 72
4 138
5 196

AV. 4, 10, 6 72
11, 4 475
14, 2f. 76
6 78
15, 1 105. 115f.
5 104f.
6 119
7 116. 386
8 386
9 116. 386
11 113. 119
16, 2—9 30
3 48. 53
6 685
18, 1 507
20, 2 61
27, 2 386
4 104. 606
5 104
29, 1 555
34, 6 355
35, 1 630
37, 3 523
40, 1 635
5, 1, 2 629f.
2, 6 111
4, 3 62
4 298
8 526
12, 2 463
11 567
15, 1—11 550. 625f.
2 463
17, 1 630
18 415
19 415
15 716
20, 1f. 197
22, 13 49
24, 4 48
28, 2 92
6, 21, 1 61
22, 1 312. 593
24, 1 131
3 131
30, 1 357
3 550
36, 1 547. 553. 619
47, 3 544
62, 1 548
63, 3 78
69, 2 343
72, 3 424
75, 3 72
76, 3 337
85, 3 167. 177
86, 3 84
95, 1 62
2 298
100, 2 127
105, 1f. 101
3 93. 101
106, 1 384
2 102
114, 1f. 578
122, 1 630
4 78
123, 5 77
131, 3 61
134, 1 578
142, 2 107
7, 1, 1 543
6, 2 553. 633
12, 2 523
18, 1 119
29, 2 558
45, 1 138
53, 7 78
57, 2 463
70, 2 416
72, 3 424f.
73, 4 71
76, 3 90
79, 2 189
80, 1 77f.
4 77
83, 1 29. 48. 711
107, 1 308
116, 1 49
8, 3, 11 416
4, 1 557
5, 22 65
6, 19 116
9, 11ff. 368. 630
13 367. 571
16 63. 630
21 630
10, 4 635
9, 1 349. 368. 370ff.
1—10 370ff.
8 363
11—19 372
16f. 343
19 343
20 372
21f. 373

AV.9, 1, 24 373
2, 11 62
20 145
21 92
3, 2 517
22 579
4, 8 90
5, 1. 3 78
6. 8 78
10 62. 75. 77. 709
15 77. 691
21 642
6, 47 116
7, 5 90
10, 15 627f.
22 312. 593
23 416
10, 1, 13 115f. 119
2, 12 525
31f. 381f.
4, 19 138
5, 50 82
7, 1 645
10 382. 645f.
11 645f.
12—16 645
18—20 374
29f. 646
35 63
37 570
43 76
8, 7 690
12 76
19 575. 646
31 578f.
9, 5 62
19 90
10, 9 549
11 78
16 549
32 62
33 575. 645
11, 1, 4 78
7 77
23 544
30 78
36 77. 691
37 78
2, 11 382
25 96
3 580
13 580
20 112
48 580
50 580
4, 22 690
5, 6 97
6, 10 99
19f. 555
7, 1 525
14 62
17 642. 645
21 116
12, 1, 1 642. 645
3 138
8 125
29 557
58 348
61 630
2, 48 63
4, 14 415
17 415
19 415
21 415
5, 1f. 642. 645
7ff. 642
9 525
10 642
66 82
13, 1, 1 300
2 301
3 685
4 63
7 76
8 356
11 76
26 300
33 557. 651
36 300
38 92
39 72
43 300
45 301
46 63
49 557
2, 2 284. 295
8 688
10 301
14 300
19 72
30 301
34f. 317
3, 1 63
6 62f.
9 312. 593
13 325

AV. 13, 3, 15 295
18 689
19f. 471f.
21 61
22 115
4, 1—45 325
2 325
6 311
9 325. 382
10 382
46—55 325
14, 1, 1 575
19 608
31 421
38 72
43 131
15, 6, 2 642
14, 1—12 49
16, 2, 1f. 348
8 646
17, 1, 6—19 325
8 302
10 62
12 557
14 537
15 384. 387
16 571
25f. 298
28 648
29 113. 319. 579. 648
18, 1, 4 416
6 455
29f. 422
2, 14—18 645
15 447. 555. 625f.
47 77
48 62. 65. 697
3, 8 113
21 514
24 570
40 607
4, 3 56. 78. 468
4 77. 606
14 76
30 285. 381. 384
35 384. 388
36 113. 384. 388
19, 7, 1 71f. 76
16, 2 55
20, 2 92
27, 3 61. 96
4 78
15 55
39, 6 62
7 298
44, 8f. 29
45, 3 92
48, 6 523
53, 1 689
20, 34, 12 608

AB.

1, 6, 7 23
24 29
26, 3 179
2, 17, 12 64. 615
20 412
7 296
23, 6 179
25 220
3, 6, 4 120. 575. 646
4, 18, 1f. 299
20, 13 301
27, 6 313
5, 32 65
6, 24, 1 520f.
7, 9, 5 46
12 365
8, 15, 1 93
1ff. 657
17, 1 356
21, 10 113
25, 1 93
Haugs Übers. S. 114 296

Agnipurāṇa

108, 19 280
20 280. 286ff.

Ait. Up.

1, 1, 2 127

Amara

1, 1, 52 156f. 679
3, 29 688
6, 22 406
10, 31 157. 679. 686
2, 1, 3 A 93
9, 2 406
3, 3, 182 334

Amaruśataka (Beng. Rez.)

99 686

Ang. N.

3, 240f. 98
4, 89 80. 93
90 79

Apadāna

3, 2, 2 45

Āpastamba-Gṛhyasūtra
(nach Winternitz, Altind. Hochzeitsritual, S. 51f.) 39

Ap Dh.

2, 11, 29, 7 28
7—10 24

Ap Ś.

6, 22, 1 64
30, 20 357
7, 17, 1 562
11, 1, 2ff. 29
6, 13 607
20, 5—13 302
12, 5, 5—10 296
7, 12 379
15, 21, 1 364

Āruṇeya-Upaniṣad

1 65. 615

Āryaśūra, Jātakamālā

2, 36f. 488
14, 30f. 488
15 494f.
16 495
7 495

Aś. Śr.

1, 2, 1 64
21, 8 51
10, 9, 2 112

Avadānaś.

1, 9 503f. 505
2, 111, 10 80

Baudh.

6, 32 302
7, 3 296

B Dh.

1, 10, 19, 10 658
10—12 24

Bhāravi, Kirātārjunīya

6, 5 679

Bhartṛh.

3, 85 156

Bhp.

1, 1, 15 156
13, 51 156
3, 5, 1 156
8, 5 156
9, 8 57
23, 39 156
5, 5, 2 26
15, 1 26. 620
17, 4 280
19, 18 156
8, 21, 4 156
9, 1, 14 157
5, 5 410f.
9, 14 156
10, 27, 22 156
79, 12 163

Bower Ms. ed. Hoernle

S. 216 574

Bp.

18, 25ff. 276f. 287f.

Bṛhats.

16, 10 156
32, 31 41
43, 32 93
88, 18 92

Bṛh. Up.

1, 2, 1 125
4, 14 644
3, 3, 2 94
6, 1 127
9, 8 57
4, 3, 32 124f.
5 410
5, 5, 1 677
2 26. 620
15, 1 26. 620
6, 2, 16 701

Cariyāpiṭaka

3,	9f.		495
	10		494
	6		495
	11,	11f.	491

Chānd. Up.

1,	6,	6	379
	10,	5	78
2,	3,	1f.	116
	4,	1	120
3,	11,	2	505
	13,	1—6	628
	15,	1	80f.
5,	10,	4	701
8,	3,	4	410

Chavannes, 500 Contes

41 (I 143—154)	491

Daṇḍin, Kāvyādarśa

2,	99	95

Daśak.

„69“	93
„106“	93
„I 52, 11 (Bühler)“	627

ed. Godbole-Pansikar Bombay 1922:

S. 6 („3“)	92
S. 141 („3. Kap. S. 68“)	307
S. 271	501

Dhammap.

80	177

Dīgh. N.

1,	88	80
	134	79
2,	16	80
	169	80
	174	93
3,	60	93
	204	45

Divyāv.

S. 153—55	503
S. 214ff.	289
S. 232, 1	45
S. 417	488f.
S. 459	499
S. 613	504

G Dh.

13,	12—23	24

Ghaṭakarpara

22	670

Gīt.

9,	3	156

Gopatha-Brāhmaṇa

2,	3,	2	120f. 575

Gupta Inscr. ed. Fleet

S. 141	164

Halāy.

1,	36	688
	144	406
2,	1	93
3,	43	131
	51	156f. 679. 686

Har.

2501	41
8956	156
9505	95
10396	671
12782	686
12787f.	105
13125	43
13138	41
13138ff.	43
13141	42. 44
13884f.	41
13899f.	41
13925	41

Hāthigumphā Inschr.

Z. 1	80

Hem. Abh. (ed. Böhtlingk/Rieu)

264	406
865f.	406
938	93
1074	94
1080	131
1081	156f. 686
1081f.	679
1082	156f.

Hemacandra, Anekārthasaṅgraha
2, 157 406f.

Īśop.
15 26. 620

Jāt.

a) Zitiert nach Jātaka und Vers

35 495
62 18. 502
75 494f.
267, 2 79f.
310, 1 93
381, 2 80
426, 4 289
427 80
3 80
433, 2 93
444 502
1ff. 491f.
463 94f.
13 15. 487f.
488, 4 80
489 17
1ff. 490
3 504
499, 22 488
23 488. 504
24 16. 488
25 16. 488. 504
26 16
513, 16 45
16ff. 492f.
29 17. 493
519, 27 16. 489
537, 36 672
72 17. 493
540, 87ff. 15f. 489
95ff. 489
104 17. 502
542, 151 493f.
543, 4 44
121 44
125 45
545, 14 44
17 44
25 44f.
29 44f.
74 289
215 45
251 45
257 45
262 45
286ff. 44
288 45
301 44

b) Prosastellen, zitiert nach Band, Seite, Zeile

I 331 495
II 65, 27 156
313, 7 289
V 456 491
VI 344, 10ff. 32

Jayāditya u. Vāmana, Kāśikā
zu Pāṇ. 4, 1, 113 44
zu Pāṇ. 2, 1, 20 161. 163

Kād. (Nirṇayasāgar Press)
S. 105, 2 157
S. 220, 10 157
S. 530 499
„112“ (?) 679

Kālidāsa, Meghadūta
43 156
5 407

Kālidāsa, Vikramorvaśīya
5, 53 679

Karmapradīpa
1, 10, 5 199

Kathās.
4, 30 686
137 156
14, 19 156
18, 62 679
19, 97 163
25, 236 156
52, 342 157. 679
63, 65 500
69, 181 95
72, 260 156
75, 60 156
116, 14 157. 679

Kāty. Śr.
8, 1, 24. 26 669
9, 7—11 302
9, 3, 7f. 296

Kauṣītaki-Upaniṣad

1, 5 643

Kauś. S.

3, 3 48. 100. 104f. 606.
719
4 413
7 413
26, 25 366
47, 43 82
66 355
25 579
74, 20 413
88, 1 640
90, 5 413
18 84
92, 8 49
94 355
99, 2 413
135 50
137, 39 413

Kauṭalya, Arthaśāstra
(1. Ausgabe)

„1, 6“ (= S. 11, 10) 80
S. 234f. 46

Kautsavayanirukta

„75“ 592

KB.

5, 4 46
18, 9 46. 301
10 46
20, 1 64f.
25, 1 298f. 301f.

Keśava, Kalpadrukośa
(GOS XLII, LX)

S. 73, 44 406
S. 447, 72 406

Khuddakapāṭha

Ratanasutta 504

Kṛṣṇamiśra, Prabodhacandrodaya
ed. Brockhaus

S. 80, 1 157
10 157

KS.

1, 11 78
2, 3 298
4, 1 111
7, 6 319
8, 2 125. 677
5 88
11, 9 119f. 312
10 314
13 312
12, 13 542
13, 3 88
15 357
14, 3 310
16, 11 294
17, 12 85
21, 3 72
22, 9 125. 677
23, 1 90. 546
27, 4 414
30, 6 85
31, 4 546
34, 13 72
36, 5 413
37, 1 546
39, 3 118

Aśvamedha Grantha

6, 2, 6 614f.

Kṣitīś.

S. 24, 16 156

Kumāralāta, Kalpanāmaṇḍitikā
ed. Lüders

S. 74 488
S. 181f. 490

trad. en français par E. Huber
(„Aśvaghoṣa, Sūtrālaṃkāra“)

S. 339f. 490

Kumāras.

1, 29 156
6, 5 156
7, 15 686

Kūrmapurāṇa

46, 28 280
28—33 278. 283. 287f.

Lalitav.

S. 19, 15f. 289
S. 149, 19f. 289
S. 204, 9 45
S. 219, 9 45
S. 249, 15 45
S. 389, 21 45

Lāṭy. Ś.

5, 6, 6f. 669

Liṅgap.

52, 1—10 278f. 283. 287f.

Mādhava, Śaṅkaradigvijaya

1, 75 505

Mahāvaṃsa

18, 39ff. 487
25, 16ff. 487

Mahāvastu

I 49, 6 289
245, 8 45
290ff. 504f.
II 68, 6f. 289
97 523f.
136f. 98
158, 18f. 289
209ff. 489
220ff. 489
III 115, 21f. 91
308, 13 45
378, 1f. 289

Mahāvyutpatti

154 289
167, 9 45

Maitr. Up.

5, 6 24
6, 35 26. 620

Majjhima-Nikāya

II S. 102f. 491

Mān.

1, 6, 4, 24 357
2, 2, 5, 13—17 302
3, 2, 14—17 296

Mantrap.

2, 21, 6 72

Manusmṛti

1, 8 122
29 408. 411

Kullūka zu 1, 29 408
2, 17 157
52 410

Kullūka etc. zu 2, 52 410
3, 76 314
87 45
4, 4ff. 406f.

Kullūka zu 4, 5 407
5, 96 45
6, 67 222
8, 61 408
74 408
75 657
79—101 24
80ff. 31. 408
82 411
83 408
87 408
89 657
90 658
93 408
94 657
97 408
99 408
104 408f. 411
113 659f.

Kullūka zu 8, 113 660
9, 168 33
244 45f.
304 299
304f. 309

Mbh.

1, 1, 22 410
256 410
5, 22 408. 411
21, 6 42. 44
7 43
33, 2ff. 536
64, 18 92
33 92

Mbh. 1, 65, 42 41
67, 54 92
68, 3 79
74, 108 79
96, 19 686
98, 8 686
170, 19ff. 161f.
21 156f.
21 687
22 156. 687
23 679
225, 1—3 41
2, 3, 2f. 284
7, 24 43
8, 38 43
9, 1ff. 42
2 54
7 41
18 95. 686
19 157. 679
23 686
10, 9ff. 43
42, 11 686
49, 28f. 95
53, 16f. 95
68, 52f. 656
71, 14 656
77, 21 657
3, 41, 5 41
5f. 43
6 44
27 44
28 41
48, 5 407
55, 4 41
57, 17ff. 498
38 41
63, 38 16. 499
64, 21 409. 411
76, 32—34 667
83, 164 41
84, 27 161
29 161. 163
85, 20 157
44 163
58 156
63 95
100ff. 159ff.
101, 13f. 182
23 42
102, 1 42
103, 8 42
105, 2 42
107, 24 42
27 42
56 157. 686f.
63 42
64 92
108, 22 157
109, 2 157. 679
5 157
7—9 157
10 686f.
13 157
18 42
139, 1ff. 161
2 164
150, 34 410
157, 55 657. 659
163, 4 92
263, 28 157. 679
267, 99 17
297, 99f. 500
309, 4 334
4, 10, 7 92
12, 13 92
20, 21 92
5, 9, 49 169
10 179
1 169
3 169
16 169
29f. 178
33ff. 181
37f. 178f.
44, 9 409
98, 4 41
6 41
10f. 41

Nīlakaṇṭha zu 5, 98, 11 41
22 41
108, 12 43
110, 1 41
3 44
4 42
111, 12 156
128, 45ff. 43
6 276
3, 38 95
6 290
12f. 290
42f. 284
42ff. 161f. 276. 287f.
43 283
47 157. 276. 686

Mbh. 6, 9, 34 156
36 156
34, 14 407
29 44
83, 5 157
119, 76 162
7, 6, 6 41. 44
36, 13 162
54, 23 161
61, 9f. 32
69, 9 32
84, 21 41
155, 36 41
201, 67 242
9, 43, 35f. 178
36f. 181
37 178f.
45, 22 41
46, 105 41
47 41
4 41
6—9 42
10 41. 44
11f. 42
12, 14, 21ff. 291f.
207, 36 41. 44
263, 11 314
328, 30 687
39 95
39f. 105
41ff. 106
46 156
53 105
57 156
333, 16 156
341, 14 407
342, 75 407
93 85
13, 2 500
71ff. 500f.
16, 49 410
19, 32 156
25, 16 161. 163
44 157
26, 72 157
73 686
77 686
79 687
82 359
84 359. 686f.
87 687
88 157. 359
89 686
90 157. 359
93 157
93, 7 408
11 408
102, 18f. 156
166, 22 156
29 157. 679
14, 27, 21 323
29, 2 92
35, 32ff. 575. 646
67, 16 409
69, 19ff. 498
15, 3, 53 92
16, 4, 13ff. 45
18, 3, 28 156. 687

Medinīkośa

16, 5f. 406f.

Mil.

17 574
70 293
87 293
114 293
120 496
120ff. 16f.
286 281
380 293

Mkp.

16, 81ff. 497
22, 11 44
56, 1f. 279f.
7ff. 280. 286ff.
57, 21 156

MNār. Up.

2, 5f. 472
22 24. 574

Mp.

120, 23ff. 276f. 287f.
124, 20f. 157

MS.

1, 3, 5 111
36 85
4, 3 71. 78
8 546
6, 4 88
10, 11 413
13 187f. 191

MS. 1, 11, 1 78
4 310
2, 2, 7 412
4, 3 169
7 119
8 314
5, 2 (2, S. 48, 11 ff.) 542
10 83
6, 8 50
7, 11 294
16 118
9, 3 85
12, 3 119
3, 2, 8 72
6, 3 546
7, 3 538
8, 2 179
16, 2 614 f.
4, 1, 6 546
3, 4 178 f. 181
4, 7 71
5, 8 220
6, 2 350
7 319
7, 8 47. 53
8, 3 (4, S. 111) 543
9, 7 308
12, 5 312

Muṇḍaka-Upaniṣad
1, 2, 3 65. 615

Nādabindu-Upaniṣad
3 f. 65. 615

Naigh.
1, 1 522
3 114
6 91
7 391
10 196. 201
11 252
12 26. 407. 413. 564. 580. 592
2, 7 681
10 413
3, 3 85
10 14. 413
15 253
4, 3 306
5, 6 698

Nārada
1, 198—228 24
213 24. 574
215 23
216 657
224 658
239 28
247 28
4, 199 659
5, 42 f. 33

Nir.
2, 16 f. 196
4, 27 309. 689
6, 22 461
7, 17 299
24 312. 314
10, 32 123
12, 34 698

Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Upaniṣad
2, 1 274
5, 6 65
7 615

Pāṇ.
2, 1, 20 163
2, 34 8

Pañcar.
1, 1, 40 156
2, 8 f. 156
4, 70 156
9, 36 156
15, 1, 1 156
4, 5 156

Pañcat.
(Simplicior, ed. Kosegarten)
3, 4 407
109 407
S. 223, 3 92

Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa
21, 2, 1 412

Patañjali, Mahābhāṣya
zu Pāṇini 1, 1, 19 707

Patañjali, Yogasūtra
1, 48 409

PG.

3, 1, 6 357

Praśnop.

Śaṅkara zu 2, 13 64

Raghuv.

1, 78 156
2, 75 157. 679
3, 9 93
4, 21 222
32 98
9, 24 41
62 569
10, 63 157. 679. 686
85 79
12, 85 156
13, 20 686
48 156
51 679. 686
58 131
14, 39 93
15, 83 93

Rājan.

14, 16 156

Rājat.

3, 62 44
69f. 41
126 95
323 686
363 93

Rām.

a) ed. Nirṇayasāgar Press

1, 35, 11 686
16 686
22 157. 686
36, 3 686
Tilaka zu 1, 36, 3 687
37, 7 156
39ff. 157ff.
39, 14 92
25 160
41, 15 160
43 277. 287f.
5 157
15 157
18 157
44, 6 686
45, 2 160
2, 11, 6—9 659
40 497
48, 23 659
50, 12 686
56, 35 156
63f. 496f.
92, 11 156
95, 1ff. 156
97, 7 92
98, 11 92
99, 27 92
104, 12 79
107, 19 574
3, 54, 8 42
10 42
4, 28, 3 309
5, 16, 13 92
31, 4 79
33, 25 408
36, 13 92
39, 17 92
6, 7, 12 44
71, 34 41
117, 2 41
128, 52ff. 95
7, 3, 18 41
23, 4 43
16 41
30 41
50 41
61, 19 43
65, 29ff. 33
97, 14ff. 496

b) ed. Schlegel

1, 36, 22 157
38, 7 156
44, 5 156

c) Rām. Gorr.

1, 26, 5 157
38, 4 157
2, 101, 12 156
3, 10, 18 156
4, 27, 3 309
44, 94 156
5, 31, 19 408
6, 39, 10 41
102, 2 41
108, 42 156

Śak.

7, 6 157. 686

Str. 89 (Cappeller, = Beng. Rez. 115) 79

Sāmaveda

1, 143 323
560 202
564 240
2, 530 604
708 259
773 202
964 240

Saṃy. N.

1, 101 79
192 93
2, 179 95f.
181 96
187 96

Śaṅkaradigvijaya

1, 75 505

Śāṅkhāyana-Āraṇyaka

7, 1 411

Śāṅkh. Ār. Mahāvrata S. 18 127

Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra

1, 6 668

Śāṅkh. B.

24, 4f. 294

Śāṅkh. Ś.

1, 6, 4 64
5, 8, 1ff. 669
14, 16, 6 413
16, 16, 3 113

Śāsvata, Anekārthasamuccaya

633 406

ŚBr.

1, 1, 1, 1—6 485
4 23. 480
2, 17 23
3, 4 169
7 220
3, 4, 16 614
4, 1, 10—13 524
22f. 572
5, 1, 22 64
2, 18 116
6, 3, 8 196
11 97
17 71
4, 18 71
2, 1, 1, 8 121. 126
4, 10f. 573
11 65
17 88f.
25 57
2, 2, 19f. 480. 484
3, 1, 7 309
30 507
4, 2, 6 414
3, 1, 3, 12 90
2, 4 538
3, 2, 1 23
4, 2, 8 669
4, 3 365
6, 2, 4 113
24 524f.
9, 2, 4ff. 302
3, 1ff. 669
4, 1 23
25 302
4, 1, 1, 25 83
3, 1ff. 220
3, 4, 21 543
4, 5, 10 47
5, 1, 2, 7 310
10 356
4, 7 89
3, 2, 2 542f.
4, 12 47
5, 17 313
19 51
4, 4, 5 51
6, 1, 2, 29 81
2, 1, 26 72
4, 4, 10 411. 642f.
7, 1, 2 26. 620
26 79
3, 11 301. 624
7, 1, 1, 13 93f.
24 72. 294. 312
37 79
3, 1, 23 412
34 412
4, 1, 8 121
17 83
2, 22 313

ŚBr. 8, 5, 3, 4 78
7 83
6, 1, 1 78
3, 19 72. 78
7, 3, 21 72
9, 1, 2, 18 412
2, 3, 14 310
42 412
13 309
4, 1, 7 412
5, 2, 8 64
11, 1, 6, 1 677
3 65. 573
2, 7, 9 411
5, 3, 5 47
9, 10 85
12, 1, 2, 2 299
3, 14 299
7, 3, 1 178
3 178f. 181
4 356
8, 1, 15 380
13, 1, 2, 7 220
3, 3, 10 84. 231
7, 1, 15 113
14, 1, 2, 22 26. 620
2, 1, 21 308
3, 1, 17 82
18 412
9, 4, 11 82

Schiefner, Lebensbeschr. Çākjamuni's
S. 292, 34 156

Schiefner, Tibetan Tales
S. 227f. 494f.
S. 279 494
S. 284 494

Śiś.
Mallinātha zu 1, 36 64
8, 71 306
9, 1 306
11, 44f. 306
12, 10 343

SMB.
2, 1, 16 357
5, 14 298

Sn.
2, 1 (Ratanasutta) 504
S. 106 93
552 80
Kommentar S. 439 293

Sprüche
1443 156
1783 156
3328 157
4211 156
4902 157
4982 156
5344 92

ST.
1[1], S. 187 156
2[2], S. 412 156

Suparṇādhyāya
31, 7f. 19

Švet. Up.
4, 14 124

TA.
1, 5, 2 360
7, 1 308. 400
8, 1 309
16, 1 400
22, 8 310
23, 1 677
2, 6, 1 630
4, 1 646
8, 4 308
5, 7, 7 308
11 46
7, 5, 1ff. 65
10, 1, 4f. 472
2—4 65
27 65. 615
28 65. 615
63 574. 646

TāB.
1, 2, 2, 2 615
2, 5 90
9 122
6, 9, 22 537f.
8, 1, 4 85

TāB. 12, 6, 8 178. 181
14, 6, 6 412
16, 13, 10 89
18, 7, 10 78
9, 6 71
20, 11, 3 600f.
15, 2f. 367
22, 14, 6f. 84
24, 15, 4f. 84
25, 16, 2 600f.

TB.

1, 1, 3, 5 126. 677
8 46
5, 6 88f.
3, 6, 4 89
6, 7 309
7, 1, 1 308
6f. 178
7 181
2, 6 414
9, 1 89
8, 1, 1 83
2, 1, 1, 1 118
10 651
4, 7, 7 83
8, 7 357
5, 2, 1 63
8, 1, 4 630
3, 1, 1, 12 78
2, 5, 8 546
3, 11, 3 72
7, 2, 3 624
4 624
4, 16 285. 384
8, 2 609
9, 1 90
9 351
8, 3, 4 412
21, 4 84
10, 1, 1 73
2 73
12, 4, 2 623f.
3—7 624
8, 1 72

Therag.

1235 93

Trikāṇḍaś.

2, 1, 5 94
3, 3, 152 406
191 156

TS.

1, 1, 5, 1 220
4, 3, 1 111
7, 1 220
5, 11, 5 298
7, 12, 2 310
8, 12, 1 50f.
2, 1, 2, 2 542
2, 5, 1 380
3, 5, 1 412
12, 2 46
4, 8, 1 119
10, 2 314
5, 2, 1 179
2 169
2f. 196
6, 2 394
6 394
6, 12, 4 514
3, 1, 11, 4 312
2, 7, 1 411
3, 3, 2 85
4, 2 85
5, 1ff. 411
9, 2 83
4, 5, 1 46
5, 1, 1 78
5, 2 119
4, 1, 4, 4 411f.
2, 4, 2 294
3, 11, 1ff. 368
5, 3, 1 85
6, 5, 6 412
7, 13, 2 119
5, 1, 5, 8f. 412. 642f.
11, 3 614f.
3, 3, 5 78
4, 2 118
7, 1 78
5, 4, 1 46
6, 4, 2 125. 677
7, 5, 3 125. 677
6, 1, 6 538
5f. 538
3, 6, 3 412
4, 2 303
3f. 47
3, 3 47
6, 3, 1 46
4 47
7, 1, 4, 1 600f.
20, 1 412
5, 1 126. 677

TS. 7, 2, 5, 2f. 84
5, 1, 1 511
23, 1f. 48

Ujjval. zu Uṇādis.

3, 1 334
4, 13 156
31 156

Uttararāmac.

116, 17 156

Vācaspatimiśra, Vyavahāracintāmaṇi (nach Rocca, Giudizio di Dio, S. 13) 28f.

Vaij. ed. Oppert

S. 35, 6 93
S. 123, 5 406
S. 196, 5 406
S. 224, 6 406

Varāhapurāṇa

75 276
48 291
57f. 290
Verz. B. H. 144, 12 157

Vasiṣṭha

11, 13 313
16, 32—34 24

Verz. Oxf. H.

46b N. 3 156
116b 16 156

Viṣṇu

8, 19—37 24
27—30 24. 574
9, 1 674
5—9 674
14—16 674

Nanda Paṇḍita zu 9, 16 674
67, 11 45
91, 2 46

Viṣṇupurāṇa

2, 2, 31 280
34 280 286ff.
37f. 291
4, 1ff. 276
4, 4, 19ff. 34

Vp.

34 276
46 291
56f. 290
41, 83 290f.
85 290
42 291
1ff. 278f. 283. 287f.
3 156
24 291
57 291
67 291
77 291
98 291
47 276
22ff. 276f. 287f.

VS.

1, 12 219
24 82
2, 6 614
3, 9 507
5, 32 65
6, 2 127
7, 5 111
8, 49 85
9, 3 310
10 78
10, 7 50f.
11, 69 717
12, 49 72
13, 8 71
30 118
15, 10—14 78
50 71f. 78
16, 20 85
17, 82 634
87 389
18, 55 119
19, 69 514
21, 7 298
22, 27 63
23, 61f. 703
62 304
26, 15 322f.
27, 12 464
29, 6 614f.
32, 10f. 472

VS.4,34, 11 293
38, 6 308

VSK.

8, 22, 3 85
17, 2, 4 85
31, 6 614f.

Yājñav.

2, 73f. 657
75 658
73—75 24

Vijñāneśvara zu 2, 73—75 660
108f. 31

Awesta
Ny(āyišn)

1, 16 535

Vend(idad)

1, 18 153
5, 52ff. 345
8, 22 346
14, 17 345

Y(asna)

11, 1 654
31, 1 653
4 653
7 653
8 653
38, 5 536
44, 18 463

Y(aš)t

5 486
76—78 509

Homer
Il(ias)

2, 259 661
3, 75 665
105 665
245 665
269 665
270 665
275 665
297ff. 665
4, 157ff. 666
5, 214 661
7, 422 306
8, 485 306
15, 36ff. 34
16, 174 142. 677
17, 263 142
263ff. 678
19, 188 665
197 665
255 665
258ff. 664
259 666
264f. 664
268 665
21, 223 142
268 142f. 677
326 142f. 677
23, 581ff. 662

Od(yssee)

4, 477 142
477ff. 677
581 142. 678
5, 184ff. 34
7. 179 345
284 142. 678
9, 9 345
10, 19 343
14, 151ff. 661
393 661
16, 102 661
22, 197 306

DRUCKFEHLER-VERZEICHNIS

zum 1. und 2. Band

Seite		falsch	richtig
28	Anm. 3	*puṇāyhne*	*puṇyāhne*
41	„ 7	8, 32, 31	32, 31
42	„ 5	Mbh. 3, 107, 27; 63;	Mbh. 3, 107, 27. 63;
73	„ 10	TB. 3, 10, 1. 2	TB. 3, 10, 1, 1. 2
84	Z. 3	TāB. 24, 15, 4, 5	TāB. 24, 15, 4. 5
84	„ 19	TS. 7, 2, 5, 2, 3	TS. 7, 2, 5, 2. 3
144	Anm. 5	11, 61, 11;	1, 61, 11;
156	„ 6	Rām. 1, 37, 7;	Rām. 1, 38, 7;
167	„ 2	6, 20, 2.	6, 20, 2;
172	„ 1 (Z. 2)	8, 64, 5;	streichen!
219	„ 1 (Ende)	9, 27, 25	9, 97, 25
312	„ 1	KS. 11, 9, 11, 13;	KS. 11, 9. 13;
334	„ 5	Amara 3, 182	Amara 3, 3, 182
350	Z. 7	MS. 4, 6, 1 (S. 79, 20)	MS. 4, 6, 2 (S. 79, 20f.)
406	Anm. 1	Wahrheit“;	Wahrheit“);
444	Z. 10	(siehe oben)	(oben S. 430)
504	Anm. 2	S. 502 Anm. 3	S. 486 Anm. 1
608	Z. 18	7, 53, 3	7, 53, 2
615	Anm. 1	Aśvam. grantha 6, 2	Aśvam. grantha 6, 2, 6
615	„ 2	TA. X, 27, 28	TA. X, 27. 28
615	„ 3 (Z. 12)	Nādabindu-Up. 3, 4	Nādabindu-Up. 3.4
645	Z. 6 v. u.	12, 5, 1	12, 5, 1f.
658	Anm. 1	1, 19, 10	1, 10, 19, 10

JAKOB WACKERNAGEL

Altindische Grammatik

Band I: **Lautlehre**

2. unveränderte Auflage 1957

Introduction générale — Einleitung in das Gesamtwerk. 1957. Neubearbeitung der 1896 in Band I erschienenen Fassung von Louis Renou.

Nachträge zu Band I. 1957. Von Albert Debrunner.

Gesamtband 680 Seiten, brosch. 84,— DM, Leinen 88,— DM

Introduction générale

einzeln 131 Seiten, brosch. 18,— DM

Nachträge

einzeln 198 Seiten, brosch. 28,— DM

Introduction und Nachträge zusammen in einem Band. 329 Seiten, Leinen 48,— DM

Band II, 1: **Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition**

2. unveränderte Aufl. 1957. 340 Seiten, zusammen mit den Nachträgen von Albert Debrunner (96 Seiten), brosch. 50,— DM. Ln 54,— DM, Nachträge einzeln brosch. 14,— DM

Band II, 2: **Die Nominalsuffixe**

Herausgegeben von Albert Debrunner. 1954. 980 Seiten, brosch. 62,— DM, Leinen 66,— DM

Band III: **Deklination der Nomina**

Zahlwörter und Pronomina. Von Albert Debrunner und Jakob Wackernagel. 1930. *602 Seiten, brosch. 67,60 DM, Leinen 70,— DM*

Band IV: **Verbum und Adverbum**

bearbeitet von Albert Debrunner. *In Vorbereitung*

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH